LA FILOSOFIA MORALE

SECONDO L' OPINIONE

DEI PERIPATETICI

RIDOTTA IN COMPENDIO

DAL SIGNOR

FRANCESCO MARIA ZANOTTI

Con un Ragionamento dello stesso sopra un Libro di MORALE

DEL SIGN. DI MAUPERTUIS.

EDIZIONE SECONDA.

IN VENEZIA, MDCCLXXXVI.

Presso Giammaria Bassaglia.

CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

Les Mœurs font toujour de meilleurs Citoyens, que les Loix.

Let. Perf. LXVI.

DEDICA DELLA PRIMA EDIZIONE

FATTA

DAL CO: GREGORIO CASALI

ALLA NOBILE, E PATRIZIA

SIGNORA CONTESSA

GINEVRA GOZADINI MALVASIA.

IO non credo, Nobilissima e Gentilissima Signora Contessa, che alcuno sia per rimproverarmi, se io vi offro un libro di filosofia; imperocchè sebben pare, che invitandovi per tal modo a leggerlo, io vi distolga da quelle occupazioni, che alle belle e graziose Dame, qual voi siete, sogliono maggiormente piacere; cesserà tuttavia ogni ragion di rimprovero, solo che si riguardi al valor vostro, e insieme al libro stesso, ed a me, che umilmente ve l'offro. E riguardando prima al va-

valor vostro, egli è vero, che voi siete nel più bel fior dell' età, ornata oltre ogni credere di tutti i doni della natura, d'ingegno, di bellezza, di grazia, di leggiadria; i quali doni voi rendete ancor più pregievoli, aggiungendo loro un' animo tanto cortese, e così soavi e gentili costumi, che ben dee la natura esser contenta di aver tante e sì maravigliose doti in voi locate. E la fortuna stessa, quasi gareggiando con la natura, vi ha dato tanto, ch' io non so, qual cosa potesse darvi di più. Chi è, che non sommamente vi stimi, e non vi faccia grandissimo onore, e beato non si tenga di poter stare alquanto alla presenza vostra, e goder della vostra piacevole ed amabile compagnia? In somma voi siete in tal dovizia di piaceri e di beni, che sembra, che non foste per aver mai bisogno di quel diletto, che si trae da' libri; e io sto per dire, che se altra fosse posta nel vostro luogo, si dimenticherebbe quasi, che fossero libri al mondo. Voi però, come d' alto e valoroso animo, avete pensato sempre assai diversamente, ed avete voluto provvedervi d' altri piaceri, e d' altri beni, che acquistati da voi medesima con qualche studio, pajon più vostri. Ond' è, che non solo vi siete ornata dell' arte del ballo, e della musica, e di tali altre cose, siccome per lo più fanno le vostre pari; ma avete preso a coltivarvi l' animo e i costumi col continuo leggere ottimi libri, lo che, mi sia lecito il dirlo, tutte le vostre pari non fanno. Anzi come prima vi siete accorta, che poteva a ciò giovarvi l' uso di qualche altra

lin-

lingua oltre la propria, avete posto opera ad apprenderla, ed avete ringraziato l'amore dei libri, che vi ha condotta a un nuovo studio. Così d'un vostro ornamento n'è nato un'altro, il quale quanto vi sta bene, e quanta grazia vi aggiunge! Perciocchè voi parlate, e scrivete in lingua franzese con tanto vezzo e proprietà, che i Franzesi stessi più colti non hanno, che desiderarvi; se già di voi non dicessero quello, che fu detto di Teofrasto, il qual parlando troppo bene ateniese, parea per questo stesso non Ateniese. E quante altre cose potre' io dire in proposito de' vostri studj, Signora Contessa gentilissima, se non avessi paura del vostro sdegno! Che so, quanto siete solita sdegnarvi contro tutti quelli, che vi celebrano, e vi lodano; nella qual cosa sola voi siete ingiusta; che non volete le iodi volendo pur meritarle. Io però, obedendo alla modestia vostra, quanto si conviene, e nulla più, dico francamente, che essendo voi così vaga delle lettere, e tanto in esse dilettandovi, niun'altro era, a cui potesse questo libro più convenientemente offerirsi. Il qual libro, proponendoci una perfetta idea della felicità e della virtù, pare che contenga l'immagine di voi stessa. Che se voi per modestia non vorrete in essa ravvisarvi, non potrete però non ritrovarvi l'incomparabile Signora Teresa Gozadini, degnissima vostra Madre, riconoscendo nel libro quegli stessi ammaestramenti, e quegli esempj di virtù, che Ella vi diede. Che di vero avendo educato figli tali, e tanto a lei simili, sarebbe per questo solo degna di eter-

 na

na memoria, quand' anche nol fosse per mille altre ragioni. Qual Cavaliere più compito, più gentile, più generoso del Signor Senatore Ulisse vostro Fratello, che rinovando il costume de' vostri grand' Avoli, conserva e mantiene quella comune benevolenza di tutti i Cittadini, che fu sempre il retaggio di vostra Casa! Quali parole poi sarebbono sufficienti per commendare l' impareggiabile Signora Marchesa Maria Marsiglj? La quale, quando per altro non si sapesse, pure alla bellezza, alla grazia, alla cortesia, all' ngegno, al valore si conoscerebbe tosto esser vostra Sorella. Voi dunque veggendo in questo libro, che io vi offro, descritte le virtù tutte, troverete in esso la Madre amatissima, il dolcissimo Fratello, la Sorella carissima; e forse che per non separarvi da così soave compagnia, sarete contenta di ritrovarvi anche voi stessa. Comunque siasi, io spero, che il libro vi dovrà esser gradito; e dovrà forse una volta piacervi di avere in esso una serie ordinata di precetti, e di regole, la quale accordandosi col saviissimo vostro esempio, con esso vi ajuti, e vi dia mano ad instruire i vostri Figlj per modo, che prestando all' onestà e alla ragione quel culto, che ad esse è dovuto, acquistino onore a se stessi, ed alla loro nobilissima Stirpe, e sieno di giovamento alla Patria. E parmi già di vedere, che l' amore de' vostri Figliuoli vi chiami sovente a leggere questo libro, e che sovente questo libro vi riconduca a' vostri Figliuoli per insegnar loro qualche nuova virtù, o assicurarli maggiormente nelle già apprese. Che se si

considerì l' Autore, che compose il libro, e il fine, per cui lo compose, come potrò io dubitare, che egli non sia per esservi, anche per questo, graditissimo? Essendo che l' Autore, come il titolo stesso del libro vi avrà ammonita, è uno de' più celebri scrittori del nostro tempo, il quale congiungendo ad una profondissima scienza una straordinaria, e quasi nuova, leggiadria, e grazia di scrivere, s' è renduto chiaro e famoso a tutta l' Europa. Voi già intendete, ch' io parlo del Signor Francesco Maria Zanotti, del quale direi più oltre, se, essendo io (ciò che mi reco a grande onore) suo caro discepolo, non temessi, che le mie lodi potessero esser sospette; sebbene non potrei dirne tanto, che molto più non ne dicano tutti i giusti estimatori delle scienze, e del bello, e leggiadro scrivere. E ben si conveniva, che a Voi, che siete una delle più graziose Dame del mondo, si dedicasse un' opera d' uno dei più graziosi scrittori. Il quale avendo inteso quanta ingiuria facciano alla filosofia tutti coloro, che privandola dell' altre sue parti, omai più non le lasciano se non la fisica, ha voluto ripararne il danno, e restituirgliele tutte, e però in tutte ha posto grandissimo studio, ed ha voluto essere in tutte eccellente. Ed applicandosi già alla morale, che è una parte della filosofia senza dubbio nobilissima, gli piacque di stenderne il tratto, che io ora ho l' ardire di dedicarvi. Egli poi lo compose a quel fine medesimo, a cui, come poc' anzi diceva, potete servirvene anche voi stessa; avendolo composto per servire all' uso, e alla educa-

zione d'un nobilissimo, ed ornatissimo giovane, voglio dire, il Signor Marchese Lucrezio Pepoli. Voi ben conoscete il sapere, e l'erudizione di così degno Cavaliere, e la destrezza sua, e il valore in tutte le nobili e belle arti. Nè può dubitarsi, che la lettura del libro del Signor Zanotti non gli abbia grandemente giovato, massime se si consideri, a qual'alto grado di cognizione sia egli in poco tempo avanzato nella scienza cavalleresca, nella quale così ben segue le orme del chiarissimo Signor Marchese Gioan Paolo suo Zio, che ben può emendarne la gravissima, e dolorosissima perdita. Egli è il vero, che il Signor Zanotti, contento che la sua opera servisse al Signor Marchese Lucrezio, non pensava ad altri; e tanto era alieno dalla pubblicazione di essa, che ne toglieva ogni speranza. La qual cosa io soffriva mal volentieri, perchè, quantunque io sia vero estimatore, ed amico di quel degnissimo Cavaliere, non potea però lodar molto la ritrosia dell'Autore, massime che io sapeva benissimo, che al Cavaliere stesso sarebbe sommamente piaciuto, che il libro fosse una volta uscito alla pubblica luce. Però poco valendomi ogni mio artificio, fui tentato più volte di contravvenire in una cosa sola alla volontà del mio Maestro, e fargli imprimere il libro senza sua saputa. Ed egli stesso, senza accorgersene, me ne accrebbe ultimamente il desiderio. Imperocchè avendolo io stimolato più volte indarno e pregato a voler mettere in iscritto il giudicio suo, sopra un'elegantissimo libro dell'incomparabile Signor di

Mau-

Maupertuis, *stampato*, *non ha molto*, *in Londra*, *e intitolato*: Essai de philosophie morale, *s'è egli indotto finalmente a compiacermene*, *e ne ha fatto un ragionamento pieno di eleganza*, *e di dottrina*, *come sono tutte le cose sue*, *ed hallo indirizzato a me*, *parlando in esso sempre meco*, *e quasi trattenendosi in mia compagnia*. *Il qual ragionamento avendo io con sommo piacer ricevuto*, *non ho potuto frenare il desiderio*, *ed bommi deliberato*, *che che sia per avvenirne*, *di raccorre in un sol libro tanto quest' opera nuova*, *quanto l'altra non nuova*, *e dar tutto alla pubblica luce*. *Il che volendo io fare mi bisognava pur cercare un' asilo*, *che mi salvasse dalla collera del mio Maestro*; *nè io poteva trovarlo meglio*, *che in voi*, *facendo uscire il libro fregiato del vostro nome*. *Io so bene*, *quanto egli vi stima e vi onora*, *e come vi riguarda*, *qual raro*, *e prezioso tesoro conceduto a noi per singolar dono della natura*; *e quanto si tien fortunato di conversare talvolta con la Signora Marchesa Marsiglj vostra Sorella*, *il cui chiaro ingegno e inestimabil valore tiene egli in quella venerazione*, *che dee*, *cioè somma ed infinita*. *E posso dirvi*, *che parlandomi spesso e dell' una*, *e dell' altra*, *pare in certo modo*, *che voglia insegnarmi anche la grandissima stima*, *che all' una*, *ed all' altra è dovuta*; *nella qual cosa sola io son ben certo di non avere bisogno di alcun documento*. *Però mi tengo sicuro*, *che se egli si sdegnerà*, *vedendo stampati gli scritti suoi*, *pure incontrandosi ne' vostri Nomi*, *dovrà tosto cessargli ogni sdegno*; *e do-*

re offeso il Signor Zanotti, mio cariſſimo e veneratiſſimo Maeſtro, ſtampando un ſuo libro; poichè pareami, che ſe non l'aveſſi dato alle ſtampe, troppo maggiormente avrei offeſo non ſolo gli Uomini, che ci vivono preſentemente, e guſtan le lettere, ma quelli ancor tutti, che dopo noi naſceranno, laſciandoli privi di un'opera, a mio giudicio, e a giudicio di tutti, che l'han veduta, così eccellente. Ma io vi ho trattenuta abbaſtanza, grazioſiſſima e gentiliſſima Signora Conteſſa. Paſſate voi ſteſſa a leggerla, e a trattenervi con un graviſſimo, ma inſieme ornatiſſimo Filoſofo, che non d'altro vi parlerà, che d'oneſtà, Tenetemi ſempre raccomandato alla buona grazia del nobiliſſimo magnanimo Signor Conte Ceſare, Marito voſtro, i cui candidi coſtumi, e ſignorili maniere gli hanno meritato sì degna Conſorte. State ſana.

AI LEGGITORI.

QUesta Filosofia morale del Sig. Francesco Maria Zanotti, o piuttosto quella di Aristotele con singolar chiarezza da lui spiegata, e vagamente esposta, fu data alle stampe, ha già forse otto anni, per gli eredi di Costantino Pisarri in Bologna. Ma come l' opera è stata, ed è, con molta istanza, e premura da molti e da molte parti richiesta, di che posso io rendere sicura testimonianza, così ho creduto, che le copie, che furon fatte in quella edizione, o per lo numero loro, o per dovere uscir tutte da una Città sola, difficilmente soddisfar potessero a tanto desiderio; e che avrei fatto cosa grata agli studiosi della Filosofia e del bello e leggiadro scrivere, se ne avessi moltiplicate le copie, ordinandone, come ho fatto, una ristampa quì in Venezia. E perchè la brama oramai così sparsa di un tal libro, non può d' altronde esser nata, che dal sentimento de' letterati uomini, il giudicio de' quali incita poi gli altri, e gli accende; così crederò non esser fuor di proposito nominar quì alcuni di quei letterati, che l' hanno avuto in singolar pregio, acciocchè accrescendosi il numero degli esemplari, ancor se ne accresca, quanto per me si può, il desiderio. Benchè pochissimi ne nominerò; sì perchè troppo lungo sarebbe il nominargli tutti, sì perchè quei pochissimi sono tali, che secondo me possono valer

ler

ler per molti. Il primo però, che è forse anche il più illustre, non può ricordarsi senza un' estremo dolore per la perdita, che se n'è fatta, essendo egli l'Eminentissimo, e Reverendissimo Signor Cardinale Angelo Maria Querini, il quale essendo, già alquanti anni, di questa vita passato, pur tanta memoria ha lasciato, e tal desiderio di se, che par tuttavia esser morto da poco in quà. E di vero se questa nostra misera età ha veduto alcun uomo di raro, e maraviglioso ingegno, e di vastissima, e quasi infinita erudizione fornito, oltre le gentili maniere, ed una somma affabilità, cortesia, liberalità, e moderazione, e grandezza d' animo incomparabile, ben si può dire, che egli fosse quel desso; così che parea, che la natura avendo voluto mostrare al mondo un'esempio sì raro, e singolare, dovesse ancora lasciarvelo per più lungo tempo. Ma per non estendermi inutilmente nella dolorosa memoria, dico, che il Signor Cardinal Querini ebbe in tanto pregio la Filosofia del Sig. Zanotti, e tanto estimolla, che avendola da principio letta con grande avidità, non seppe poi levarsela mai più dal tavolino, godendo oltremodo di rileggerne quando un luogo, e quando un'altro, per una singolar grazia e leggiadria di stile, che a lui parea trovar quivi per tutto, congiunta ad una somma e profonda dottrina. Di che fa fede egli stesso in una sua lunga lettera, che fu forse l'ultima, che egli scrisse, e fu poi stampata in Brescia poco appresso la morte

sua

sua. E quantunque tanto si dilettasse della Filosofia, maggior piacere però recavagli quel ragionamento, che il Sig. Zanotti fece andar dietro alla Filosofia stessa. Imperocchè avendo in esso mosse con bellissimo modo, e somma grazia molte quistioni sopra un libro Franzese stampato in Londra col titolo *Essai di Morale*; al Sig. Cardinale era grandemente piacciuto l' esame di quel libro, il qual per essere del famosissimo Sig. di Maupertuis non potea non parer molto importante. Il Sig. Cardinale però favoriva assai le parti del Sig. Zanotti contro il Franzese, e mostrava in ciò anche l'amor della patria. Pare, che al giudicio di così grand' uomo, com' era il Signor Cardinal Querini, non sia necessario aggiungerne verun altro. Io però non voglio tralasciarne uno, il quale se non è necessario, sarà però da tutti creduto di gran peso; ed è quello del Padre Casto Innocente Ansaldi Domenicano, lume grandissimo della reale università di Torino. Imperocchè quantunque egli non si accordasse certamente al giudicio del Sig. Cardinale in quanto al sopraddetto ragionamento, anzi movessegli contro molte obbiezioni, che poi raccolse in un libro latino dottissimo intitolato *Vindiciæ Maupertuisianæ*; pure dichiarò apertamente, e spessissime volte, aver lui molto che opporre al detto ragionamento, nulla che opporre alla Filosofia. Della quale sempre che ne parlò, ne parlò con grandissima stima, e in una sua lettera elegantissima, che fu poi con

tre

tre discorsi del Sig. Zanotti stampata in Napoli, tanto la lodò, che parve non poter saziarsene, ed accennandone varj luoghi, gli chiamò veramente ammirabili, alcuno anche divino. Che se nel ragionamento riprese, e castigò molte cose, queste furono appunto quelle, che a lui parvero discordanti dalla Filosofia; il che facendo mostrò non tanto di riprender l'uno, quanto di lodar l'altra. Questa diversità di pareri in uomini di tanto ingegno, e di tanta letteratura dovette far nascere, come ognun vede, il desiderio non solamente di avere il libro del Sig. Zanotti, ma anche di entrare addentro nelle quistioni, che si facevano sopra di esso. Perchè moltissimi attentamente le esaminarono, de' quali uno merita tanto di essere nominato, che, nominato lui, non accade nominar gli altri. E' questi il Reverendissimo Padre Pio Tommaso Schiara pure Domenicano, che dimorando in Roma era a que' dì Bibliotecario della insigne Casanatense, ed è poi stato fatto dal N. S. Secretario della Sacra Congregazione dell' Indice. Egli dunque, essendone pregato dal Padre Ansaldi, esaminar volle tutta la controversia, ricercandone con ogni diligenza capo per capo tutti, per così dire, i nascondigli; e stese un suo parere, e ne fece un libro invero dottissimo, il quale quantunque fosse favorevolissimo al Sig. Zanotti, pur piacque al Padre Ansaldi di farlo pubblico, e darlo alle stampe in Venezia. E di vero chiunque leggerà un tal libro, non avrà

che

che desiderare altro per conoscere tutta quanta la controversia, essendo in esso esposta ogni cosa con bellissimo ordine, e maravigliosa chiarezza, oltre un' infinita sottilità ed erudizione, che vi si scorge per tutto. Furon poi molti in Italia, i quali mossi, cred' io, dalla fama di così pellegrini ingegni, pensarono di farsi illustri entrando nella nobil contesa; onde uscirono tanti scritti, che troppo lungo sarebbe l'annoverargli. Ma i già detti bastano a far intendere, come sia nato in tante persone il desiderio di questo libro, e come a me convenisse il far sì, che un tal desiderio non fosse, o per scarsezza di copie, o per altro incomodo, defraudato. E tanto più che avendo il libro a questi dì levato sì gran rumore in Italia; par bene, che esso aver si debba come un prezioso monumento dell' istoria delle lettere, e debban perciò, non uno, o due, ma più ancora, ingegnarsi di farlo giungere ai posteri con le stampe loro. Al che mi sono io sentito grandemente stimolare per un'altra ragione ancora; considerando non senza qualche maraviglia, come una Filosofia, la quale nella sua prima fronte dimostra di voler seguire Aristotele, e di essere scritta per argomenti di Cavalleria, e ad uso di poeti, e di oratori, abbia potuto a questi nostri tempi rivolgere a se gli animi delle persone, e farsi leggere volentieri. Nè io credo possa ciò esser seguito se non forse per due cagioni. La prima si è, perchè gli argomenti di Aristotele vi sono esposti con chiarissimo or-

ordine, e con una brevità e precision somma; la quale fu ben notata dal celebre Novellista Fiorentino, e messi nel loro miglior lume; con che può farsi piacere, cred'io, a qualunque secolo anche Aristotele. Sebbene il Signor Zanotti, esponendo la filosofia di questo grand' uomo, non così a lui si obbliga, e stringe, che non se ne allontani anche talvolta, ricordandosi di Platone; della cui filosofia par tanto vago, che direste aver lui seguito Aristotele mal volentieri. La seconda cagione, per cui forse il libro è stato cortesemente ricevuto, si è quella grazia e leggiadria di stile, che il Sig. Cardinal Querini vi riconobbe, e confessò di essere da essa stato preso. E pare in verità, che il Signor Zanotti abbia voluto trarre la filosofia Morale dei Peripatetici dalle immondezze del dir scolastico, adornandola di parole scelte, e risplendenti, e con vago, e naturale ordine collocate, e spargendola di sentenze quando graziose ed urbane, e quando gravi e magnifiche, senza lasciar niuno di quegli ornamenti, che possono ad una somma chiarezza, e semplicità, e brevità esser congiunti. E che il Signor Zanotti abbia voluto ciò, o almeno desiderato, non par da metter in dubbio. Se poi l'abbia conseguito, a me non istà di giudicarlo. Io me ne rimetterò ad un valentissimo uomo, e per le opere da lui date in luce chiarissimo, professore delle più alte scienze in Torino, e Maestro di quel real Principe. Egli è il Padre Giacinto Gerdil Barnabita, uomo ornana-

natissimo, il quale, come ognun sa, scrive sì nella nostra volgar lingua, come nella franzese, con tanta proprietà e grazia, che par così l'una essergli naturale come l'altra. Io dunque so, che egli scrivendo ad un'amico in proposito della filosofia morale del Signor Zanotti, ebbe a dire, che egli in leggendola credea di aver ravvisata in certo modo la forma di quella maravigliosa eloquenza, che tanto fu da Marco Tullio in Aristotele ammirata, ed è ora da così pochi riconosciuta. E certo che dove il Signor Zanotti è più preciso e ristretto con un dir franco e risoluto, mostra, che niun'altro esempio s'abbia proposto che Aristotele; in alcuni luoghi però, e massimamente nel fine, ove si scosta dall'opinion d'Aristotele, pare che si scosti alquanto ancor dallo stile, e lasci correre con maggior' ampiezza l'orazione, venendogli forse in mente Platone. Ma, come ho detto, non istà a me di giudicarne. Io credo bene, che tale essendo il grido di questo libro, qual potrebbe, se la pubblica voce non bastasse, raccoglierli dalle sopraccitate testimonianze, dovrà esser gradita agli studiosi, e letterati uomini l'opera mia, che procurata avendone la ristampa, ho aperta a maggior numero di persone la via di provvedersene; le quali se di tanto mi saranno cortesi, che vogliano, leggendo il libro con quella attenzione, che esso merita, di questa edizione far prova, spero, che come io della lor cortesia, così dovranno esse restar contente della mia diligenza.

T A-

TAVOLA

Del presente Libro.

LA FILOSOFIA MORALE.

PARTE PRIMA.

Della Felicità.

PAR-

PARTE SECONDA.

Della virtù morale in generale.

PARTE TERZA.

Delle virtù morali in particolare.

CAP.

PARTE QUARTA.

Delle virtù intellettuali.

PAR-

PARTE QUINTA

Di alcune qualità dell'animo, che non sono nè vizi nè virtù.

CAP.

RAGIONAMENTO

Sopra un libro Franzese.

NOI

NOI RIFORMATORI

Dello Studio di Padova.

CONcediamo Licenza a *Gio: Maria Baſſaglia* Stampator di *Venezia* di poter riſtampare il Libro intitolato. *La Fiioſofia Morale ſecondo l' opinione dei Peripatetici ec. del Signor Franceſco Zanotti ec. riſtampa*, oſſervando gli ordini ſoliti in materia di Stampe, e preſentando le Copie alle Pubbliche Librarie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 28. Gennaro 1784.

(*Piero Barbarigo Rif.*

(*Andrea Tron Kav. Proc. Rif.*

(*Girolamo Aſcanio Giuſtinian Kav. Rif.*

Regiſtrato in Libro a Car. 146. al Num. 1276.

Davidde Marcheſini Seg.

PRE-

PREFAZIONE DELL' AUTORE

Al Signor Marchese

LUCREZIO PEPOLI

Nobile, e Patrizio Bolognese, Gentiluomo Veneziano ec.

QUantunque io, come voi sapete, Ornatissimo e Gentilissimo Signor Marchese, mi sia messo a scrivere questo trattato di Filosofia morale per comandamento vostro, e per voi solo; e perciò speri, che egli debba esser letto unicamente da voi, essendo unicamente per voi scritto; ad ogni modo perchè potrebbe venire in mano d'altri, i quali, ciò non sapendo, estimassero me essere incorso in varj errori, e di questi mi riprendessero, io penso di dovere escusarmi appresso loro. Perchè sebbene essendo voi soddisfatto della mia fatica, poco debbo curare il giudicio de gli altri; non è tuttavia da permettere, che a gli altri dispiaccia quello, che a voi è piaciuto, ch'io faccia. E quand'anche le mie escusazioni non fossero ricevute, a me però gioverebbe di averle fatte, massime cominciando da quella, che io voglio, che sia la prima, anzi la maggiore di tutte, cioè; che se io ho preso un carico tauto superiore alle mie forze, prendeodo a scrivere in Filosofia morale, voi siete quello, che me l'avete imposto, onde avendo comune con voi la colpa, pare,

 ch'io

ch' io debba aver comune con voi anche il biasimo; che di vero mi terrei per molto contento, e troppo più che non sono, mi stimerei fortunato incorrendo in alcuna riprensione, nella quale avessi voi per compagno. Per non valermi però di questa escusazion sola, quantunque questa sola bastar mi potesse, non lascerò di rispondere separatamente a ciascuna delle riprensioni, che secondo ch' io posso antivedere, mi saran fatte. E certo saran di quegli, i quali si maraviglieranno, che io abbia preso a scrivere di Filosofia morale in un tempo, in cui così pochi ne scrivono, e pochissimi curano, che sene scriva. A quali però rispondendo dico, che se eglino mi dimostrassero essere la Filosofia morale una scienza ignobile, e da sprezzarsi, molto valerebbe la lor ragione; ma essendo ella stata stimata sempre fra tutte le altre scienze nobilissima, e agli oratori, ed ai poeti, e a tutti quelli, che s' avvolgono negli affari, ed entrano al governo delle repubbliche, sommamente necessaria, non veggo, perchè debba accusarsi chi prenda a scriverne, eziandio che pochi ne scrivano; che anzi parmi da lodar molto per questo appunto, perchè fa quello, che pochi fanno. Saranno ancor degli altri, a' quali parrà cosa strana, che mettendomi io a scrivere in Filosofia abbia voluto seguir' Aristotele, le cui opinioni e maniera di filosofare sono oggi dì generalmente disapprovate; ed altri diranno, che la materia della Morale vuol trattarsi con molto maggior brevità, che non fece Aristotele, dicendo che al vivere onesto, senza tante speculazioni, bastano pochissimi precetti, che posson raccogliersi in quattro versi; e biasimeranno la lunghezza del mio libro. Però cominciando da questi ultimi, io non credo, Signor Marchese, di avervi messo per le mani un trattato tanto lungo, che non possa esser letto ed inteso da chi si sia in brevissimo tempo; intanto che io ho temuto assai volte, che voi foste per dolervi più

tosto

tosto della brevità mia, ed avreste desiderato un trattato più amplo, e più diffuso, dal qual però mi sono astenuto, sì perchè gli altri miei studj non mi consentivan di farlo; sì ancora, e molto più, perchè scrivendo io questo trattato per voi solo, l'altezza dell'ingegno vostro non aveva bisogno di molto lunga esplicazione. Ma gli altri, che non hanno tanto ingegno, quanto voi, e tuttavia vorrebbon ridur la Morale a quattro versi; io non credo già, che abborriscano la lunghezza, ma più tosto si infastidiscano della scienza istessa, la qual loro parrebbe sempre troppo lunga, quantunque fosse brevissimamente trattata; perciocchè è sempre lungo tutto quello, che infastidisce. Perchè quanto poi al dire, che pochissimi precetti bastano al vivere onestamente, io nol nego; e so, che Socrate fu della stessa opinione; e però solea dire, che colui è già grandemente virtuoso, che desidera di essere. Nego bene, che il fine di quei, che scrivono in Morale, altro non sia, che il vivere onesto; perchè sebben molti nel principio de i lor trattati non altro fine hanno detto di avere, che questo solo, io credo però, che se eglino avesser meglio ricercato l'animo loro, vi avrebbon trovato anche un'altra intenzione molto nobile, e molto necessaria. E questa è di mostrare a gli uomini non solamente le regole dell'onestà, ma farne ancora intender loro le ragioni, i principij, e le cause, per poter poi bene, e distintamente ragionarne, ed insegnarle ad altri, e farne lezioni da tramandare alla posterità, il che se non avessero quegli scrittori avuto in animo, non ne avrebbono disteso tanti libri, nè tanto accuratamente. Ora sebben poche regole bastano al vivere onestamente; però molto studio, e molti avvertimenti e speculazioni si ricercano a poter ben ragionarne; e quindi è, che non tutti quelli, che praticano l'onestà, sono anche atti ad insegnarla, e molte volte meglio ne parlano quelli, che non la pratica-

ticano; richiedendosi in questa materia assai più studio al ben dire, che al ben fare: di che possono facilmente accorgersi i poeti, e gli oratori, e tutti quelli, che entrano a parlare o nelle pubbliche, o nelle private adunanze, occorrendo loro quasi del continuo di dover giudicare delle azioni virtuose, o viziose degli uomini, ora lodandole, e or biasimandole, e difendendole spesse volte, e spesse volte accusandole, e venir sovente a contrasti sopra le usanze e gl' instituti della città. Delle quali cose se credono di poter parlare assai bene quelli, che non vi hanno studio niuno, quanto meglio, e più speditamente il faranno quelli, che avendovi posto studio, sapranno subito distinguere l'una virtù dall' altra, e render ragione degli ufficj di ciascheduna, dividendo il loro discorso acconciamente, e con bel modo, e traendolo da i veri principj? Il che però non potranno fare se non quelli, che avranno dato qualche spazio di tempo allo studio della morale. Al quale accostandosi avran pur dovuto in primo luogo vedere, in che sia posta la felicità, direttrice comune di tutte le umane azioni, e quindi, tratti da essa, procedere alla contemplazione della virtù, ricercandone prima la natura, poi per qual modo, e in quante forme dividasi, e come s' adorni di tutti gli altri beni, o sieno quelli, che rischiarano l'intelletto, o quelli, che diconsi esser del corpo, o quelli, che si lasciano alla fortuna. E in questo mare entrando come avran potuto non trascorrere alla considerazione di quelle qualità dell' animo, che per una certa similitudine si fingon' esser virtù, e non sono? Come astenersi dalla considerazion degli affetti, che per le varie apparenze in noi si risvegliano? Come passarsi dell' amore? Come dell' amicizia? Di che si vede lo studio della morale poter' essere assai breve a chi voglia vivere onestamente; a chi voglia farne trattati, o sol' anche bene e distintamente, ove che sia, ragionarne,

narne, non poter' essere se non molto lungo. E per venire ad alcun caso particolare, chi non vede, che in quelle adunanze massimamente, in cui trattasi di ridurre a pace le cavalleresche contese, devendovisi disputar sempre sopra gli ufficj della giustizia, dell' intrepidezza, della mansuetudine, del valore, sopra l'onore, che nasce da virtù, sopra l'ingiuria, che lo sminuisce, o lo leva, niente è più necessario, che posseder bene i principj della morale Filosofia? Nella quale quelli che sono ammaestrati, senza dubbio ragioneran molto meglio; laddove quelli, che ne son privi, non possono parlar che a caso; perciocchè seguono le popolari opinioni, che non di rado son false, e si cangiano di dì in dì a capriccio degli uomini; onde quei, che le seguono, decidono le quistioni non secondo i principj, che mostra la ragione, ma secondo quelli, a cui per fortuna s'avvengono. Di che potete essere testimonio voi stesso, Sig. Marchese, che essendo nato in così alto luogo, e congiungendo a tanta acutezza d'ingegno, e prontezza d'animo una singolar perizia e destrezza in ogni maniera di armeggiare, pare, che la natura vi abbia posto al mondo per affari di cavalleria; ne' quali essendo sopra l'età vostra versatissimo, avrete abbastanza compreso, quanto in quelli sia necessaria una non mediocre conoscenza della morale Filosofia. E io credo, che per questo abbiate voluto, che io ne stenda un trattato, sperando forse, che altri, mosso dal mio esempio, ne scriverebbe dopo me un migliore. Ma assai s'è detto circa la riprensione della lunghezza. Vegniamo all'altra d'aver voluto io seguire Aristotele; la cui maniera di filosofare mi dicon' essere oggidì quasi generalmente disapprovata, dicendo anche le sue opinioni disusate e false. Ma quanto all'essere disusate, io non so, perchè alcuno mi debba per questo riprendere; imperocchè se le opinioni d'Aristotele diconsi disusate, ciò è argomento,

 che

me furono usate una volta. Che se le opinioni, come le vesti, usandole si logorassero, e perdessoro il pregio loro, io concederei volentieri, che non dovessero più quelle antiche seguirsi, che furono un tempo in grandissima riputazione, poi dopo un lungo uso sono state abbandonate. Ma poichè invecchiando gli uomini, e indebolendosi, non invecchiano, nè si indeboliscono le sentenze, chi vorrà oppormi, che io mi allontani dalla consuetudine seguendo le opinioni d'Aristotele, le quali se non sono in uso nel presente secolo, furono però in uso in un'altro? Perciocchè, volendosi seguir l'uso, non è maggior ragione, perchè debba seguirsi più tosto l'uso di un secolo, che di un'altro, non essendo l'un secolo di maggiore autorità, che l'altro. Ed io so bene, che in alcune scienze, le quali si fondano sopra molte e lunghe osservazioni con esperimenti e prove ricercate, più vuol credersi a gli ultimi secoli, che a quelli, che gli precedettero, il che si vide nella notomia, nella naturale istoria, nella geografia, nell'astronomia, e generalmente in quasi tutte le scienze fisiche. E ciò è, perchè gli ultimi possono stabire le lor dottrine sopra maggior numero di esperimenti, e di osservazioni, che gli antichi non poterono, i quali dovevano averne minor copia. E per l'istessa ragione dovranno i posteri in tali scienze creder meno al nostro secolo, che al loro. Che se la dottrina morale si stabilisse essa pure sopra tali cose, son d'opinione ancor'io, che volendo seguire la consuetudine, dovrebbe seguirsi quella de gli ultimi; ma fondandosi essa sopra ragioni e principj, che in pochissimo tempo si manifestano a tutti, nè altro ricercandovisi se non una certa acutezza d'ingegno, svegliata da qualche studio, non so, perchè gli antichi non potessero essere in queste cose eccellenti, come i nostri; e parmi sciocca presunzione il volere, che la consuetudine di un certo seco-

lo

Io abbia tanto di autorità, che le consuetudini degli altri sieno tutte da disprezzarsi, e da deridersi. Sebben molti sono, i quali in vero disprezzano le opinioni degli antichi per questa sola ragione, perchè più non sono secondo l'usanza; ma si vergognano però di dirlo, e vogliono più tosto dare ad intendere, che le disprezzano, perchè avendole dilligentemente esaminate, le hanno trovate false; e questi mi riprenderanno, dicendo chu accostandomi ad Aristotele mi sono allontanato dal vero. Et io credo, che errino grandemente; perchè se noi vorremo ascoltar la ragione senza dare all'usanza più di quello, che le si dee, io estimo, che sarà cosa assai difficile il decidere, quali di tanti filosofi, che hanno scritto della morale con tanta acutezza, e varietà, abbia colpito il vero, e qual no. Intantochè io credo, che come in altre scienze, così anche in questa, vana ed inutil fatica prendono quei maestri, che vogllon prima aver decise tutte le questioni a senno loro per insegnarle poscia così, come essi l'hanno decise; quasi la decision loro terminar potesse quelle quistioni, che non hanno potuto terminarsi per la decisione di verun altro; o fosse di maggiore utilità a gli scolari apprender ciò, che parve vero al lor maestro, il qual forse non era il più eccellente uomo del mondo, che quello, che parve vero a i grandissimi, ed eccellentissimi. Io dico dunque, che i maestri noo debbono pigliar gran pena, se quelle cose, che insegnano, sieno vare, o no; perchè pajano vere a molti e grandi uomini, e l'osservazioae, o l'esperienza, o la dimostrazione non sia loro contraria; il che avviene talvolta nelle scienze fisiche e matematiche; nelle altre non può così facilmente avvenire. Anzi io vo tanto innanzi, che ardisco a dire, molte volte esser più utile, e più conveniente, che il maestro insegni quello: che par vero a molti, che quello, che par vero a lui solo, se già egli non stimasse

se stesso più che tutti gli altri; perchè se io dovessi insegnar, per esempio, metafisica a giovani e me n' avessi composto una a mio modo, la qual sola mi paresse vera, chi sarebbe però, che non volesse più tosto saper quella di Mallebranche, o di Leibnizio, che la mia? Il che se è vero nelle altre scienze, perchè non anche nella morale? Cessino dunque di molestarmi coloro, i quali credono, che seguendo le opinioni d' Aristotele io abbia seguito il falso; perchè nè è cosa facile il decider ciò; e quando bene avessi seguito il falso, avrei però seguito l' opinione e la ragion di moltissimi, la quale presso gli uomini giudiciosi dee render probabili eziandio quelle cose, che per altro false parrebbono. Nè io però ho seguito tanto Aristotele, che da lui non mi sia in alcun luogo, come voi vedrete, Signor Marchese, allontanato; il quale potrete anche accorgervi, che dove l' ho seguito, ho però sempre tenuto l' occhio rivolto verso Platone, di cui, se ho da dirvi il vero, fuor di modo era acceso; nè ho saputo dissimulare abbastanza i miei amori. E se ho seguito Aristotele, l' ho fatto, perchè mi è paruto, che egli mi offra, e ponga innanzi tutte le parti della morale ad una ad una, e le spieghi con assai bell' ordine; di che Platone non mi è stato cortese. Alcuni però non approvando la forma del filosofar d' Aristotele, nè quella maniera di procedere nelle quistioni, anche per questo mi riprenderanno; e ciò massimamente saranno quelli, i quali vorrebbono, che tutte le cose si trattassero secondo l' ordine, e l' usanza de' geometri. Al che io consentirei volentieri; ma vorrei prima, che mi spiegassero chiaramente, in che consista una tale usanza; perchè se ella si riduce, come il più suol farsi, a questo solo, che si raccolgano sul principio di ciascun trattato tutte le difinizioni con quelle domande, che per seguir l' uso dei geometri chiamano postulati, in vece di frapporle, come

gli antichi hanno fatto, a luogo a luogo, e secondo che il bisogno ne occorre, io non veggo, che gran guadagno per ciò si faccia; poichè se quelle definizioni, e quelle domande, frapposte a luogo a luogo, con gli argomenti, che da esse derivansi, non bastano a chiarir le questioni, non basteranno nè meno, essendo raccolte in su'l principio; e quindi è, che i matematici stessi non sono sempre stati così diligenti nell' osservanza di quella regola. Che se l' usanza dei geometri, la qual vogliono, che si segua, si riduce a questo, che di niuna cosa mai non si disputi, se prima non sen' abbia formata una chiara, e distinta idea, intendendo per qualsivoglia nome quello che più ne piace, onde non debba esser contrasto intorno alle definizioni, io dubito grandemente, se possa ciò farsi in tutte le scienze, e se giovi. Imperocchè i geometri, non essendo obbligati di dir più tosto di una cosa, che di un' altra, possono intendere per qualunque nome quello, che loro aggrada, e per tal modo, quanto alle definizioni, uscir di briga; non così gli altri. Perchè se egli verrà quistione in alcuna adunanza sopra i doveri del Cittadino, niente valerà a colui, che ragiona, il dire: io voglio intendere per Cittadino quello, che a me piace; ma bisognerà pure, che intenda quello, che è piaciuto a gli altri, e s' accomodi al sentimento comune, che è vago bene spesso ed incerto; e se egli vorrà ridurlo a idea chiara e distinta per mezzo di una giusta definizione, incorrerà per questo istesso ne i dubbj, e nelle dispute. E così avvien quasi del continuo, qualor si ragiona del valore, della cortesia, della gentilezza, della beltà, dell' ardire, della generosità, dell' onore, e d' infinite altre tai cose; che non è lecito intendere par questi nomi quello, che ciascun vuole, ma bisogna rimettersene all' uso del popolo, spiegando le voci il meglio che si può. Nè quello è vero,

ro, che alcuni van pur dicendo, cioè che non si possa ragionar bene e rettamente di una cosa, se non quando sen' abbia una chiara e distinta idea. Imperocchè senza averne una chiara e distinta idea, può tuttavia conoscersene alcuna proprietà, la qual conosciuta infinite altre se ne raccolgano. Di che potrei recare infiniti esempi sì antichi, come moderni, tratti da uomini eccellentissimi, i quali hanno trattato divinamente di alcune cose, di cui non avevano quasi niuna idea, e ne hanno fatto i volumi. E per non risalire alle età rimote, quale idea ebbe, o curò di avere, l' Immortal Neuton della luce, della cui natura lasciò, che ognuno disputasse a voglia sua? Pure avendo scoperto alcuna sua proprietà nel refrangersi, di quanto accrebbe per questo solo la diottrica? E quella tanto nobile, e tanto famosa forza attrattiva, che oggidì s' è introdotta con così grande alterigia nelle scuole de i Fisici, chi può sapere, che cosa ella sia? L' istesso Neuton, che la introdusse, non s' ardì pur di certarlo; e ad essa però commise il governo dell' universo. E tali pur sono tutte le forme e qualità de' corpi, e gli spiriti stessi, e le inclinazioni dell' animo, e gli affetti, e tutto ciò, che loro appartiene; delle quali cose non mai si parlerebbe, se dovessero prima aspettarsene le idee chiare, e distinte. Sia questa dunque una felicità propria de i matematici di poter sempre rivolgere i lor discorsi alle idee chiare e distinte; ma non l' impongano, come una legge, all' altre scienze, le quali o non possono osservarla, o non ne hanno bisogno. Nè so, se i matematici stessi sempre l' osservino, e se quelli, che spiegano i misterj dell' algebra, e quelli, che s' affaticano intorno alle cose infinitamente piccole, non incorran talvolta in idee confuse ed oscure; delle quali però niente si turbano; e come n' hanno scoperta alcuna proprietà, stimano ciò bastar

ſtar loro, e procedono avanti ne i loro argomenti con ſicurezza. Il che ſe fanno eſſi, non dovremo maravigliarci, ſe i filoſofi trattando delle virtù, dei vizj, faccian lo ſteſſo; e volendo moſtrar agli uomini le vie della felicità, e tener dietro a tutti i beni, che la contengono, ragionino talvolta di una coſa prima di averne data la definizione, e talvolta non ne dieno definizion niuna, contenti di quella idea, che ne diede il popolo; della qual poſcia non contentandoſi, altrove la ſpiegano, e più toſto che definirla, la deſcrivono; e ciò facendo tornano più volte allo ſteſſo argomento, e turbano quel bell' ordine, che i geometri s' hanno propoſto. Nè biſogna riprender tanto Ariſtotele, nè gli altri antichi, che le materie loro trattarono a queſto modo. I quali non è già da credere, che non conoſceſſero i comodi del ragionar geometrico; ma conobbero ancora, vana coſa eſſere il volergli trasferire a tutte le ſcienze. E certo troppo duro ſarebbe il non volere, che poſſa parlare della virtù, nè lodare la temperanza, la liberalità, la corteſia, la manſuetudine, ſe non chi abbia ſtudiato in geometria; eſſendo queſte virtù i mezzi più principali per conſeguire la felicità, a cui ſon nati tutti gli uomini, non i geometri ſolamente. E credo anche, che gli antichi, avendo per le mani argomenti cotanto illuſtri, non voleſſer perdere i comodi dell' eloquenza, la qual molto meglio riſplende, e più ſi fa bella con una certa leggiadra ſprezzatura, traſcurando quel ricercatiſſimo ordine, che ſi ſoffre in geometria, eſſendole neceſſario, e parrebbe affettazione in altre ſcienze, che non ne hanno biſogno. E quì par veramente, ornatiſſimo e gentiliſſimo Signor Marcheſe, che il luogo ſteſſo mi chiami a dover dire dello ſtile, e della forma di ſcrivere, che io ho tenuta nel preſente compendio, la quale a voi maſſimamente, che ſiete in tutte le grazie del dire

eſer-

esercitato, dovrà parer stretta oltre modo e angusta, e priva eziandio di quei piccoli ornamenti, che la brevità non rifiuta; e parendo a voi tale non potrà non parere anche a gli altri. Nè io mi difenderò da questa accusazione, nè cercherò di piacervi in una cosa, nella quale io non posso piacere a me medesimo. Mi rivolgerò più tosto a dimandarvene perdono, il quale se da voi otterrò, soffrirò più facilmente, che mi sia negato da gli altri. E certo voi sapete, con quanta fretta ed impazienza m'è convenuto scrivere questo compendio in mezzo a molti altri studj, che non che alla politezza del dire, appena mi consentivano, che io pensassi a quello, che dir dovea. Il che fu anche cagione che io mi abbandonassi ad Aristotele, credendo di mettermi in buone mani, e far più presto. Però il rilessi, come potei, e scorsi quà e là per gli scritti d'alcuno de' suoi commentatori; i quali oltre l'acutezza dei pensamenti non hanno altro, che sia gran fatto da imitarsi; ed io, che da natura mi lascio facilmente volgere allo stile di quei, ch'io leggo, non potea certo da quei commenti raccogliere nè ornamento nè grazia. Aristotele poi ha molte qualità nel suo dire belle, e maravigliose, e tra l'altre una certa franchezza, e brevità risoluta con molta gravità, le quali, essendo massimamente accompagnate da mille altre vaghezze, gli stanno bene, e l'hanno fatto piacer tanto a Cicerone. Ma se di quelle alcun poco mi si fosse attaccato, ben vedea, che quel poco trasferito ad altra lingua, e spogliato degli altri ornamenti sarebbe in me cattivo, e rimarrei nel mio dire, così come parmi d'esser rimaso, arido e digiuno, avendo dinanzi a gli occhi un'esempio pienissimo e abbondantissimo. Ed io certo avrei posto cura per non incorrere in tali vizj, o, essendovi incorso, per emendarli; se oltre gl'inoomodi, che già vi ho detto, non avessi an-

che l'animo inquieto fuor di modo e turbato. Perchè oltre quella naturale malinconia, che, come sapete, mi è tanto propria, che par nata meco; potrei dirvi, se fosse luogo, di molte angustie, ed ansietà, che tuttavia mi stanno intorno all'animo; nè lascian d'essere al commosso spirito tormento, e pena, per quanto dicano d'esser nate da bella e nobil cagione: ma qual, che la cagione ne sia, che non si allontana però dalla virtù, affliggono il cuore, e distolgon la mente da gli studj riposati e tranquilli. Intanto che mi sono sdegnato più volte meco stesso della mia filosofia, e ho preso in tra gli scritti miei, parendomi presunzion troppo grande, che io volessi mostrare a gli altri la felicità, che non ho saputo ritrovare per me medesimo; e se il libro non fosse stato fatto per comandamento vostro, e per voi, io non so quello, che ne fosse avvenuto. Poi pensando meco stesso, e rivolgendomi con l'animo tra le mie cure, ho finalmente considerato, che se noi non vogliamo, che parlino della felicità, se non i felici; è da temere, che troppo pochi saranno al mondo quelli, che ne parleranno; e siccome interviene talvolta in una città, o terra illustre, che non essendovi niun maestro assai valente o di ballo o di musica, o di pittura, o d'altra tal'arte nobile e liberale, pur si piglia lezione da chi è men, che mediocre, parendo meglio saper qualche cosa di quelle arti, che esserne del tutto privo; così essendo al mondo tanto pochi i felici, o più tosto non essendone niuno; chiunque voglia lezioni di felicità, debba esser contento di prenderle da qualche infelice. Senza che molte volte le cose meglio, che per se stesse, si intendono per li loro contrarj. Il perchè dovranno essere attissimi ad insegnare la felicità eziandio quelli, che non la provano; solo che notino diligentemente e con qualche studio tutto ciò, che sentono mancare in loro,

ro, e conoscano ad una ad una tutte le parti della loro miseria, il che non è molto difficile a chi la prova. Comunque siasi, che troppo omai s'è detto, se il presente libro venisse in altre mani, che nelle vostre, e le mie escusazioni non fossero da gli altri ricevute, a me però basterà, che sieno ricevute da voi; e quand'anche ciò mi negaste, pure sarò contento di avere obbedito in qualche modo, secondo le forze mie, a un così grande, e così gentil Cavaliere, come voi siete; il qual onore per me tanto si estima, ch'io credo, che quei medesimi, che riprenderanno l'opera mia, dovranno però anche avermene qualche invidia.

LA

LA FILOSOFIA MORALE

SECONDO L'OPINION DEI PERIPATETICI

Ridotta in compendio.

A Filosofia morale è una scienza, che insegna all'uomo di farsi migliore, e più felice; donde subito si vede, niuna altra disciplina poter'essere nè più illustre, nè più magnifica. Volendo noi esporla brevemente, e con quella maggior chiarezza, che possiamo, la divideremo in cinque parti. Nella prima tratteremo della felicità. Nella seconda della virtù morale in generale. Nella terza delle virtù morali in particolare. Nella quarta delle virtù intellettuali. Nella quinta di certe affezioni, o disposizioni d'animo, le quali sebbene pajono degne di laude o di biasimo, non sono però da mettere nè tra le virtù, nè tra i vizj. Il che facendo, poco e in pochi luoghi ci scosteremo dall'ordine, e dalle opinioni d'Aristotele.

PAR.

PARTE PRIMA

DELLA FELICITA'.

CAPITOLO PRIMO.

Come dicasi la felicità essere il fine ultimo.

A Spiegare, come la felicità si dica essere il fine ultimo delle azioni, comincieremo di qui. Le azioni, che l'uomo fa, sono di due maniere: perciocchè altre si fanno senza deliberazione, e senza consiglio, come il batter del cuore, il correr del sangue, il digerire i cibi; e queste si chiamano azioni dell'uomo; ed altre si fanno per consiglio, e deliberazione, come quando uno ajuta l'amico, o mantien fede nel contratto; e queste si chiamano azioni umane. La scienza fisica tratta delle prime, delle seconde la morale.

Restringendoci dunque alle seconde, io dico. Ogni azione umana, facendosi per deliberazione e per consiglio si fa per qualche fine, il qual si vuole, non per altro, ma per se stesso, e può dirsi ultimo fine. Così colui, che vuole il medico, se lo domanderai, perchè lo voglia, risponderà, che lo vuole per la medicina; e se lo domanderai, perchè voglia la medicina, risponderà, che la vuole per la sanità; e se di nuovo lo domanderai perchè voglia la sanità, egli si riderà della tua domanda; perciocchè la sanità non si vuol per altro, ma per se stessa, e tien luogo d'ul-

d'ultimo fine. Che se egli non avrà voglia di ridere, e vorrà pur rispondere qualche cosa, altro non saprà dire, se non che egli vuole la sanità, perchè essa gli sta bene, e gli conviene, e insomma lo rende in qualche parte felice. Così tutto quello, che l'uom si propone, come ultimo fine in qualunque azione, va a riporsi sotto il nome di felicità; del qual nome gli uomini son tanto vaghi, che non par loro di star bene, se non possono esser chiamati felici. E' dunque la felicità posta nell'ultimo fine delle azioni, e dei desiderj de gli uomini.

E comechè non siasi ancora per noi dichiarato, qual cosa sia cotesto fine ultimo delle azioni, e però non ancor si sappia, in che consista la felicità; può tuttavia per le cose finquì dette facilmente intendersi, che la felicità rende l'uomo così compiuto e perfetto, che ottenuta essa altro più non gli resta da volere; e similmente, che la felicità è da anteporsi a tutte le cose, ed è il maggiore di tutti i beni. Imperocchè volendosi per se stessa, ben mostra di avere in se stessa il merito d'esser voluta; non così le altre cose, le quali vogliamo solamente perchè servono alla felicità, nè le vorremmo, se la felicità non ce le avesse, per così dire, raccomandate.

C A P. II.

In che consista la felicità.

SE ha quistione in filosofia oscura ed avvolta, si è questa. Veggiamo dunque di spiegarla a poco a poco, e come possiamo. Egli par certo, che il fine ultimo di qualsivoglia azione umana vada a riporsi o nel piacere, o nella virtù; perciocchè qualunque azione l'uom faccia, cerca sem-

pre o l'uno, o l'altra; e se vuole il piacere, non gli si domanda mai, perchè lo voglia; parendo, che il piacere sia da volersi per se stesso. E lo stesso dicasi della virtù. Riducendosi dunque l'ultimo fine o al piacere. o alla virtù, pare che la felicità non debba potere allontanarsi da queste due cose.

E quindi son nate varie opinioni molto tra loro diverse. Epicuro, che fiorì sotto i tempi di Aristotele, volle, che la felicità fosse posta nel solo piacere, parendogli, che l'uomo non potesse in ultimo voler'altro. La qual'opinione prese egli forse da Aristippo, che fu capo de' Cirenaici, e fiorì prima di Aristotele. Sebbene alcuni credono, che Epicuro prendesse tutto da Democrito, il qual filosofo fu dalla setta de gli Eleatici, discendente da Pittagorici.

Zenone, che fu capo delli Stoici, e visse intorno a tempi d'Epicuro, volle, che la felicità non in altro consistesse, che nella sola virtù. Nè egli fu però il primo a dir ciò; che prima di lui l'avea detto Antistene, capo de' Cinici, il qual visse alquanto prima di Aristotele.

Platone, che ebbe alla sua scuola molti grandissimi uomini, e tra gli altri Aristotele stesso, intese, che la felicità dovesse riporsi nella contemplazione dell'idea del bene; il che ha bisogno di una spiegazione assai diligente. Noi ne parleremo appresso.

Aristotele passò ad altra opinione, la qual noi spiegheremo, come avremo ragionato alquanto delle altre.

CAP.

CAP. III.

La felicità non è posta nel solo piacere.

SE la felicità fosse posta nel solo piacere, ne seguirebbe, che oltre il piacere niente altro restasse all' uomo da desiderare; e pure gli resterebbe da desiderar la virtù, la quale certamente è distinta dal piacere; dunque non è da dire, che la felicità sia posta nel piacer solo. Di fatti chi è colui, cui proponendosi due piaceri eguali, l'uno con virtù, l'altro senza, non volesse anzi quello, che questo? Vedesi dunque, che oltre il piacere vuolsi ancor la virtù.

Poi se la felicità fosse posta nel solo piacere, siccome tutte le azioni si fanno per la felicità, così tutte farebbonsi nel piacere; il che è falso, facendosene molte non pel piacere, ma per altro; e certo colui, che si offre alla morte o per la patria, o per l' amico, non pare, che cerchi a se stesso niun piacere; non è dunque da credere, che sia riposta nel piacere tutta la felicità; ed Epicuro, ed Aristippo, che se'l credettero, si ingannarono.

Ma, dirà alcuno, le azioni stesse virtuose non per altro si fanno, che per quel piacere, che nasce dalla virtù; par dunque, che tutte le azioni si facciano pel piacere. Ed io rispondo, che gli uomini costumati e gentili fanno bensì le azioni virtuose con piacere, ma non per lo piacere. Colui, che fa beneficio all' amico, lo fa certamente con piacere; ma egli non mira a ciò; mira più tosto al comodo dell' amico; altrimenti servirebbe non l'amico, ma se stesso. Che se il virtuoso dirigesse le azioni sue al piacere, egli dovrebbe talvolta seguire il vizio, abbandonar la

virtù; conciossiacosachè meno piacere si tragga da questa, che da quello. Che gran piacere potea promettersi Scevola, allorchè stese la mano su 'l fuoco ad abbruciarla?

Pur, diranno gli Epicurei, si vuole il piacere, non per altro fine, ma per se stesso; dunque esso contiene la felicità. Al che rispondo, che potrebbe similmente dirsi della virtù, la qual si vuole non per altro fine, ma per se stessa. Siccome dunque noi concediamo loro, che la felicità non è posta nella sola virtù, così dovrebbono essi concederci, che non è posta nel piacer solo.

CAP. IV.

La felicità non è posta nella sola virtù.

SE la felicità fosse posta nella sola virtù, come voller li Stoici, ne seguirebbe, che bastar dovesse all' uomo la virtù sola, e questa avendo non altro gli restasse da desiderare; e pure gli resterebbe da desiderare la sanità, che è cosa distinta dalla virtù, e similmente la robustezza, e la bellezza: ed oltre a ciò le ricchezze, gli onori, i piaceri, che non sono virtù; dunque non è da concedere, che la felicità sia posta nella virtù sola. E per verità chi è colui, che potendo esser sapiente o con sanità, o senza, non volesse anzi essere un sapiente sano, che un sapiente ammalato?

E certo la sanità è un bene, volendola gli uomini per lei stessa, non per altro fine; e così può dirsi della bellezza, delle ricchezze, degli onori. Ora se queste cose mancassero al virtuoso, come spesse volte mancano, chi direbbe, che egli fosse felice, mancandogli tanti beni? Pure non gli man-

mancherebbe la virtù; dunque la virtù non basta alla felicità.

Tu dirai: li Stoici pur negarono, che la sanità fosse un bene; e lo stesso fecero della robustezza, e della bellezza; e similmente delle ricchezze, degli onori, dei piaceri, e degli altri doni della fortuna, volendo essi, che niuna altra cosa fosse da annoverarsi tra i beni, fuori solamente la virtù. Il che se è vero, colui che avrà la virtù, avrà ad un tempo istesso tutti i beni, e per conseguente nulla gli mancherà.

Io rispondo, che li Stoici non vollero chiamar beni nè la sanità, nè le altre cose sopraddette, ma le chiamarono però comode, e degne d' essere preferite à i loro opposti, e d' essere con diligenza procacciate; il che facendo lasciarono a quelle cose la natura, e l' essenza del bene; levarono via solo il nome. In fatti che altro è il bene, se non quello, che è da essere preferito al suo opposto, è da essere voluto, e da essere procacciato? Poco dunque importa, che li Stoici chiamassero la sanità un bene, ovvero un comodo, essendo di queste voci un sentimento medesimo. E se l' infermità, e il dolore, e la povertà, e l' ignominia non vollero chiamar mali; ciò è nulla; perciocchè le chiamarono incomodi, che è quello stesso.

Dirà taluno. L' uomo sapiente desidera la sanità, e le ricchezze, e le scienze per potere esercitar la virtù; dunque non è vero, che tali cose si desiderino, e si vogliano per lor medesime. Rispondo esser vero, che il sapiente desidera tali cose, perchè servono alla virtù; ma le desidererebbe anche senza questo. Due ragioni dunque ha l' uomo savio di desiderare la sanità; e perchè ella è desiderabile per se stessa, e perchè serve alla virtù, che è un' altra cosa non meno considerabile.

CAP. V.

Come dicasi, la felicità esser posta nella contemplazion d'un'idea.

PLatone distolse gli uomini da tutte le cose terrene, e gl' invitò alla contemplazion d' un' idea, nella quale se avesser potuto mirare una volta, disse, che sarebbon felici. Pochi si invogliarono d'una felicità così astratta. Noi però dichiareremo l'opinione di quel grand' uomo, e cominceremo da più alti principij a questo modo.

Tra le molte idee, che ci si parano dinanzi alla mente, n' ha alcune, che si chiamano singolari, ed altre, che si chiamano universali. Le singolari sono quelle, che ci rappresentano le cose singolari, come l' idea del tal' uomo, per esempio di Giulio Cesare; le universali sono quelle, che ci rappresentano certe forme astratte, che appariscono non in una cosa sola, ma in molte; come l'idea dell'uomo in generale, per cui ci si rappresenta non un tal' uomo, ma la natura, e la forma astratta dell'uomo, la qual' apparisce in tutti. E così è l' idea del cittadino in generale, che ci rappresenta non un tal cittadino, ma una certa forma astratta, che apparisce in tutti i cittadini. E tale è l' idea del bello in generale, o vogliam dire della beltà, e l' idea del buono in generale, o vogliam dire della bontà, ed altre infinite.

Credono molti metafisici, che le idee universali si formino cavandole ed astraendole dalle idee singolari; e per ciò astratte le chiamano: e spiegano la cosa in questo modo. Veggendo noi molte cose singolari ci fermiano talvolta in quella, che è comune a tutte, senza pensar punto a ciò,

che

che è proprio di ciascheduna; e allora è, che ci rappresentiamo nella mente una certa forma comune, cavandola dalle cose singolari, e formiamo l'idea universale. Così veggendo molti uomini singolari, Cesare, Lentulo, Trebazio, e considerando in essi solamente l'esser d'uomo, che è comune a tutti, ci formiamo nell'animo un'essenza umana astratta da tutti gli uomini, e quella è un'idea universale. A questo modo ragionano i più dei metafisici; e si credono, che quelle forme astratte non abbiano sussistenza niuna nella natura, e sol tanto sieno nell'animo nostro, e in quanto da noi si concepiscono.

Ma Platone, il qual solo val più, che tutti gli altri, ha creduto il contrario; ed ha voluto, che le nature astratte sieno e sussistano non negli animi nostri, ma fuori; e fossero anche prima, che si concepissero; e queste essere eterne ed immutabili, non ristrette da luogo nè da tempo; alle quali rivogliam l'animo per un'avviso, che cene danno gli oggetti singolari, secondo che a noi si presentano; onde ci pare di trarle, e pigliarle da essi; ma le abbiamo d'altronde. E secondo una tale opinione non è da credere, che la beltà, la bontà, e le altre essenze, che astratte si chiamano, per noi si formino, e sieno sol tanto, quanto da noi si concepiscono; perchè nè si concepirebbon da noi, se già non fossero; nè noi le formeremmo giammai così perfette, come le veggiamo. E queste sono le idee tanto famose di Platone.

Ora accostandoci al proposito, è da sapere, essere stata similmente opinion di Platone, sostenuta da lui con molte ragioni, che le anime nostre fossero prima, che noi nascessimo; e che a quel tempo, essendo libere e sciolte da' legami del corpo, vedessero molto chiaramente le idee, che ab-

biamo detto, nè in altro si esercitassero, che nella contemplazione di esse; per le quali appresero fin d'allora tutte le scienze; benchè immerse poscia nè corpi appena se ne ricordino. E come volle, che le anime nostre fossero prima, che noi nascessimo; così anche sostenne con molte ragioni, che, noi morti, dovessero l'anime rimanere; le quali, se nel corso di questa vita avessero rettamente operato, e con virtù, sarebbono ricevute di nuovo tra le idee; ed appressandosi massimamente all'idea della bontà, e contemplandola, e godendosela, sarian contente, e felici. Così Platone levò la felicità da questa vita, e trasferilla ad un'altra, facendola consistere nella contemplazion d'un'idea. Nè credo, che altra cosa più nobile, nè più magnifica sia stata mai detta in filosofia.

Nè è l'opinion di Platone, siccome io giudico, tanto opposta all'opinion d'Aristotele, quanto alcuni si persuadono; imperocchè, come appresso vedremo, questi due gran filosofi non son contrarj tra loro di opinione, ma fanno due diverse quistioni. Ad ogni modo, benchè potessero le due sentenze di leggieri comporsi, e tenersi amendue per vere; non molto piacque ad Aristotele quella Platonica felicità; e principalmente si rivolse a levar via l'idea astratta della bontà con l'argomento, che segue.

Acciocchè si disse l'idea astratta della bontà, bisognerebbe, che tutte le cose, che noi diciamo buone, avesser comune non solo il nome, ma anche una certa forma di bontà, che fosse in tutte la medesima; poichè questa forma tratta fuori, e svelta, per così dire, dalle cose singolari, sarebbe appunto l'idea della bontà. Ora quante cose diciamo buone, le quali però niente hanno di comune, se non il nome? Chi dirà essere la mede-
sima

ſima forma di bontà nella virtù, e nel cibo, benchè buoni ſi dicano e l'uno, e l'altra? Così argomentava Ariſtotele molto ſottilmente contra il ſuo maeſtro.

CAP. VI.

La felicità è poſta nella ſomma di tutti i beni, che convengono alla natura.

Dicendoſi, la felicità eſſer poſta nella ſomma di tutti i beni, che convengono alla natura dell'uomo, pare che niente venga a ſtabilirſi, ſe prima non ſi ſtabiliſca, quali beni ſieno quelli, che alla natura dell'uomo ſono convenienti. Imperocchè anche gli Epicurei potrebbon dire, la felicità eſſer poſta nella ſomma di tutti i beni, che convengono alla natura dell' uomo, riducendogli tutti al piacere; e ſimilmente potrebbon fare li Stoici, riducendogli alla virtù, e i Platonici alla contemplazione. Ma prima di ſtabilire quai ſieno i beni, che convengono alla natura dell'uomo par, che debba ſtabilirſi, qual ſia queſta natura: ciò che fece con aſſai bell'ordine Ariſtotele.

E' dunque l'uomo, ſecondo Ariſtotele, per natura ſua compoſto d'anima, e di corpo; e tale eſſendo ha biſogno ſervirſi quaſi continuamente di coſe eſtrinſeche. E ciò poſto chi non vede, che alla natura di lui ſi convengono così i beni dell'animo, come quelli del corpo, ed anche gli eſtrinſeci? e però convenirgliſi le ſcienze, le virtu morali, la ſanità, la bellezza, gli onori, le ricchezze, e gli altri doni della fortuna? Eſſendo dunque la felicità poſta nella ſomma di tutti i beni, che alla natura convengono, biſognerà dire, che ella ſia poſta nella ſomma di tutte le ſopraddette coſe.

Ma la natura dell'uomo vuolſi conſiderare ancora

cora più sottilmente; perciocchè alcuni hanno voluto riguardar l'uomo, come solitario, e non appartenente che a se stesso; ed altri hanno voluto considerarlo, come nato non solamente a se stesso, ma anche alla repubblica; ed è cosa chiara, che secondo queste diverse considerazioni bisogna ancora stabilire fini diversi; essendo altri i beni, che convengono al solitario, ed altri quelli, che convengono al cittadino.

E qui entrerebbono due quistioni, diverse in vero l'una dall'altra, ma però tra loro congiuntissime; cioè se l'uomo sia composto d'anima, e di corpo; e se sia nato alla società; perchè sebben pare, che Aristotele non ne dubiti, non è però da sprezzarsi l'autorità di Platone, il qual' volle, che l'uomo non fosse altro, che l'animo, nè più il corpo gli appartenesse di quel, che appartengono i ceppi al carcerato. E in verità che altro poteva egli dire, considerando, che l'animo, appresso la morte, si rimarrebbe in eterno senza il corpo? Certo che la natural ragione non altro poteva insegnargli. Che se l'uomo non è naturalmente corporeo, come potrà egli dirsi, che sia naturalmente ordinato alla società? La qual non gli appartiene se non quanto, essendo egli nella prigione del corpo, gli convien di vivere per qualche tratto di tempo con altri prigionieri a lui simili. Così Platone.

Ma Aristotele considerava l'uomo, come composto naturalmente d'anima e di corpo, e lo invitava alla società. Però non è da maravigliarsi, che Platone proponesse all'uomo una felicità, ed Aristotele un'altra; imperocchè condotti da principj diversi cercarono cose diverse, quegli la felicità del solitario, e questi dell'uom civile.

In fatti avendo poi Aristotele divisa la felicità in due; in quella del solitario, e in quella dell'
uom

uom civile, chiamò la prima θεωρητικὴν, noi diremo contemplativa; e la fece consistere nella contemplazione nè più nè meno, come Platone avea fatto. E questa felicità tanto apprezzò, che l' antepose a quell'altra dell' uom civile, come più nobile di essa, e più prestante, e degna solo delle forme separate, e delle intelligenze sempiterne. L' altra poi, che egli chiamò πολιτικ, noi diremo cittadinesca, o civile, volle egli, che fosse, quantunque men nobile, tuttavia più consentanea alla natura dell'uomo, e la stabilì, come sopra è detto, nella somma di tutti i beni, sì d'anima, come di corpo, e di fortuna; e a questa felicità chiamò gli uomini, lasciando quella platonica beatitudine agli Dii.

CAP. VII.

La felicità civile è posta principalmente nell' esercizio della virtù.

ESsendo la civile felicità posta nella somma di molti beni, come sopra è stato detto, potrebbe alcuno voler sapere, in qual di essi sia posta principalmente; ed io rispondo, esser posta principalmente nell' azion ragionevole, e virtuosa, essendo questa quella che principalmente si conviene alla natura dell'uomo. Nel che mi servirò dell'argomento d' Aristotele.

Niente più si conviene al sonatore, inquanto è sonatore, che suonar bene; e al danzatore, inquanto è danzatore, che danzar bene; e al cavalcatore, in quanto è cavalcatore, che cavalcar bene; e similmente ad ogni professore, inquanto è tale, niente più si conviene, che esercitar bene la professìon sua. Or chi non vede la professìon propria dell'uomo, impostagli dalla natura,

non

non altro essere, che seguir la ragione? Se ciò gli si leva; non si distinguerà più dalle fiate. Par dunque che niente più gli convenga, che far le azioni ragionevoli, e virtuose, e questo esercizio principalmente si ricerchi alla felicità.

E perchè l'azion virtuosa può esser fatta in due maniere; per abito, e senza abito; e facendosi per abito, si fa facilmente; facendosi senza abito, si fà difficilmente, e con pena; però è chiaro, che alla felicità quella azion si richiede, che si fa per abito; imperocchè non essendovi l'abito, l'azion sarebbe faticosa, e la felicità non vuol fatica: Così argomentava Aristotele, contro cui due ragioni sono state mosse, alle quali brevemente risponderemo.

E prima hanno detto, ogni azione esser diretta a qualche fine; come dunque potrebbe porsi in una azione la felicità, la qual non può esser diretta a niun fine, essendo essa il fine ultimo? E quelli, che così argomentano, non abbastanza intendono quel, che dicono; e non veggono, che il fine dell'azione può essere o fuori dell'azione, o nell'azione istessa. Spieghiamo questa distinzione. Il fine può essere fuori dell'azione, come quando lo scultore fa la statua; la quale è il fine, ed è fuori dell'azione, e quindi è, che finita l'azione rimane tuttavia la statua. Al contrario può il fine essere nell'azione istessa, come quando uno balla per sollazzarsi, il cui fine è il sollazzo, che è posto nell'azione stessa del ballare; e quindi è, che cessando il ballo cessa il sollazzo. L'azione, il cui fine è in lei stessa, può dirsi insieme azione e fine, facendosi non per altro, che per lei stessa. E tale è l'azion virtuosa, la quale, chi la facesse per altro fine che per usar virtù, non sarebbe più azion virtuosa, Però ben disse Aristotele nel libro sesto *ἐστί γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπρα·*

ευπραία τέλος, la stessa azion buona è fine. E s'è così, perchè dubiteremo noi di dire, che nell' azion virtuosa sia principalmente riposta la felicità? La quale per questo appunto, che non è diretta ad altro fine, può dirsi fine a se stessa, il che similmente dell' azion virtuosa si dice.

Altri poi hanno sminuito l'argomento d'Aristotele, facendolo valere troppo più che non conveniva; e l'hanno piegato e rivolto a questo modo. Niente può convenire al sonatore, inquanto egli è sonatore, se non il sonare; nè al danzatore, inquanto egli è danzatore, se non il danzare; nè al cavalcatore, inquanto egli è cavalcatore, se non il cavalcare; dunque se noi seguiremo gli stessi esempj, bisognerà conchiudere, che niente convenga all'uomo, inquanto egli è uomo, se non l'azion ragionevole, e virtuosa; il che dicendo, bisognerà anche dire, che la felicità non sia posta in altro, che nella virtù, e ci accosteremo alli Stoici. Io però rispondo a questo modo. Egli è il vero, che al sonatore, inquanto è sonatore, altro non è sì conviene se non il sonare; ma ciò accade, perchè il sonatore, inquanto è sonatore, altro non è che sonatore; e lo stesso dicasi del danzatore, del cavalcatore, e degli altri. E similmente se l'uomo, inquanto è uomo, non fosse altro, che ragionevole, niente altro gli si converrebbe, se non l'azion virtuosa; ma essendo egli ancora composto d'anima e di corpo, e però nato alla società, e chiamato agli ufficj del cittadino, non è da maravigliarsi, se oltre l'azion virtuosa gli convengano eziandio altri beni, sanità, bellezza, onori, senza cui star non potrebbe la felicità, alla quale ricercasi principalmente la virtù, ma non basta.

CAP.

CAP. VIII.

Se possa essere uno più felice di un'altro.

LI Stoici, i quali ponevano la felicità nella sola virtù, uguagliando tutti i virtuosi uguagliarono eziandio tutti i felici. E ciò fecero, perchè avendosi immaginata una certa virtù perfettissima e somma, di cui niuna potesse esser maggiore, vollero chiamar virtuoso, e felice solamente colui, che quella avesse acquistata; e quelli, che noi chiamiamo virtuosi, e felici, che non giungono a quell'altissimo grado, gli chiamavano essi, non virtuosi, ma vicini alla virtù, nè felici, ma vicini alla felicità. E a questo modo non dovea certo parer loro, che uno potesse essere o più virtuoso, o più felice d'un'altro.

E similmente insegnavano, non poter'l'uno esser dell'altro più misero, ma tutti i miseri esser miseri egualmente; consistendo, secondo essi, la miseria nell'esser privo della somma, e perfettissima felicità, nella qual privazione tutti i miseri sono eguali. Nè val, che l'uno sia più vicino alla felicità, che l'altro, poichè non giungendovi niun di loro, ne sono egualmente privi amendue: E qui valevansi dell'esempio dei sommersi, i quali egualmente annegano, o sieno sott'acqua cento piedi, o un palmo solo; non avendovi altra differenza, se non che quelli, che sono più giù, son più lontani dalla salvezza, e quelli, che son più alti, veggono la lor salvezza più vicina, & affogano con maggiore speranza.

I Peripatetici ragionarono d'una maniera più popolare, e seguendo Aristotele si risero degli Stoici; imperocchè avendo constituito la felicità nella somma di molti beni, vollero, che dovesse chia-

chi amarsi felice non solamente colui, che tutti gli avesse, e in grado sommo, il qual veramente felicissimo dovrebbe dirsi, ma anche colui, che ne avesse molti, e in grado eccellente, benchè alcuni gliene mancassero. E certo quest' è l'usanza del parlar comune intorno a tutte le qualità; che non si dice caldo o bianco solamente quel corpo, che ha tutti i gradi del calore, o della bianchezza, ma quello ancor, che ne ha molti; nè si dice eloquente solo colui, che ha tutte le parti dell'eloquenza, ma quello ancora, che ne ha conseguito molte, e in esse risplende. Potendo dunque uno aver più beni, che un'altro, e quegli stessi beni, che ha l'altro, avergli in grado maggiore, perciocchè può uno esser più forte, e più temperante, e più liberale, e più mansueto, e più cortese, e più sano, e più robusto, e più bello, che un'altro; quindi è, secondo i Peripatetici, che l'uno possa dirsi più felice dell'altro. E par bene, che li Stoici, allontanandosi dall'uso del parlar comune, mutassero più tosto i nomi, che le sentenze.

Sebbene sarebbe anche da vedere, se quella loro felicità perfettissima, e somma, di cui niuna maggiore può darsene, non sia un'immaginazione del tutto vana, e di sua natura impossibile; perciocchè essendo la felicità dell'uomo necessariamente finita, come quella, che dee proporzionarsi all'uomo stesso; il volersela immaginar tale, che non ne possa essere una maggiore, egli è lo stesso, che volersi immaginare una cosa finita, di cui altra maggiore dar non si possa. E siccome una linea finita non può mai essere tanto lunga, che non possa darsene una più lunga; nè un numero finito tanto grande, che non possa darsene un più grande; così nè pure una temperanza finita può essere tanto grande, nè una giustizia,

nè una prudenza, nè una beltà, nè una forza, che non possa darsene una maggiore. Ma di queste cose si compone l'umana felicità. Egli par dunque, che niuna umana felicità possa essere così grande, che niun'altra maggiore dar sene possa. Però veggan li Stoici, proponendo a gli uomini una felicità perfettissima, di non propor loro una felicità impossibile. Concediamo dunque questa somma felicità, che essi dicono, a qualche Dio; e lasciamo, che gli uomini gareggiar possan tra loro qual sia più felice, e qual meno.

CAP. IX.

Delle varie maniere di beni.

Essendosi detto, che la felicità civile è posta nella somma di tutti i beni, che convengono alla natura, sarà cosa molto comoda a gli oratori, ed a poeti eziandio, e a tutti quelli, che entrano a parlar d'affari, l'aver ridotto la moltitudine dei beni a certe classi per poter ragionarne, secondo le occasioni, distintamente, e con bell'ordine. Ed a i filosofi è cosa anche necessaria, dovendo essi trattarne partitamente, giacchè si fanno maestri di felicità; benchè però fra tutti i beni, ond'essa è composta, non si degnano d'ordinario di spiegar'altro che la virtù.

E già tra il popolo è introdotta una certa divisione non del tutto cattiva, per cui dividonsi i beni in tre spezie, dicendosi altri beni d'animo, altri beni di corpo, ed altri beni di fortuna. La qual divisione per le cose dette di sopra abbastanza può intendersi.

E' poi

E' poi un' altra divisione alquanto più sottile, per cui dividonsi i beni in dilettevoli, ed onesti. Nei dilettevoli si cerca il piacere; ne gli onesti si trova il piacere senza cercarlo; perciocchè l' azione si fa, non perchè rechi piacere, benchè lo rechi. Il che meglio si intenderà, come avremo trattato delle virtù.

Il popolo, che non è avvezzo gran fatto a pensar bene, e rettamente, suole aggiungere una terza classe di beni, che egli chiama utili, e far la divisione di tre parti. Ma non s' accorge, che quella cosa, che noi chiamiamo utile, non è bene in se stessa, ma è più tosto un mezzo, che ne conduce a qualche bene, o sia questo il piacere, o la virtù. Chiamerebbe utile ciò, che non servisse nè all' uno, nè all' altra? Non debbon dunque le cose utili numerarsi tra i beni, come le dilettevoli, e le oneste; che se la divisione piace al popolo, potrà l' oratore servirsene, non dovrà servirsene il filosofo.

E' stata quistione tra i filosofi, se l' azion disonesta possa esser mai utile. E certo se ascolteremo li Stoici, non può. Imperocchè utile è quello, che ne conduce in qualche modo alla felicità. Ora essendo, secondo essi, la felicità posta nella sola virtù, a cui senza dubbio non può mai condurne l' azion disonesta, ne segue di necessità, che l' azion disonesta non possa giammai esser utile. Ma questa ragione sarà nulla, qualor si neghi, che la felicità consista nella sola virtù.

Consistendo dunque la felicità nella virtù e nel piacere congiunti insieme, pare, che debba dirsi utile tutto ciò, che ne conduce o al piacere, o alla virtù; ma non già ciò, che scorgendoci all' uno ci allontana dall' altra. E tale si è l' azion disonesta, la quale se adorna la felici-

tà d' alcun diletto, la guasta e la corrompe con la disonestà; e levando all'uomo lo splendore della virtù, lo rende così brutto e deforme, che niun piacere abbellir lo potrebbe, ed ornarlo abbastanza. Pongasi dunque fuor di dubbio, niuna azion disonesta poter veramente dirsi utile.

Fine della Parte Prima.

PAR-

PARTE SECONDA

DELLA VIRTU' MORALE IN GENERALE.

CAPITOLO PRIMO.

Dell' onestà.

TRa le molte verità, che si paran dinanzi alla mente, n' ha alcune, che si chiamano speculative, ed altre, che si chiamano pratiche. Le speculative son quelle, che ci mostrano una certa cosa essere in certo modo, e niente impongono, che per noi far si debba: come questa: i pianeti girano intorno al sole, e questa: l' aria è grave; e questa: ogni triangolo ha tre angoli eguali a due retti, che tutte sono verità speculative. Le verità pratiche sono quelle, che ci impongono di far qualche cosa, come questa: bisogna dare ajuto a gli amici; e questa: la parola data è da mantenersi; ed altre.

Siccome tra le verità speculative n' ha di quelle, che si conoscono per se stesse, e si tengon per vere, quantunque non sene adduca prova niuna, anzi si assumono esse a provar le altre; onde principj si chiamano; così parimente tra le verità pratiche n' ha di quelle, che si manifestano per se medesime, senza aver bisogno di dimostrazion niuna, anzi da esse argomentando si raccolgono tutte le altre, onde prime verità pratiche posson dirsi.

Queste prime verità pratiche con tutte le al-

 tre,

tre, che da esse argomentando si raccolgono, sono ciò, che comunemente si chiama onestà; e tutte si dicon regole dell' onesto; e quelle prime principj dell' onesto, ed anche principj della morale.

Pirrone, che visse circa i tempi d' Aristotele, e Aristippo, che fiorì alquanto prima, negarono, che si dessero queste prime verità pratiche, le quali si manifestino da se medesime. Così togliendo i principj levaron via tutto l' onesto. Lo stesso hanno fatto a questi ultimi secoli due famosi empj, non del tutto ignoranti, Hobbes, e Spinosa; i quali siccome hanno levato i principj della morale, così potevano per la stessa ragione tor di mezzo anche i principj speculativi, e in questo modo render vano ogni umano discorso, anche il loro.

Ma dirà alcuno. Se si desse questo onesto, che voi dite, dovrebbono le medesime cose tenersi per oneste in tutti i tempi, e da tutte le nazioni; e pure altre cose sono state tenute per oneste in un tempo, ed altre in un'altro; ed anche diverse nazioni giudicano diversamente; e noi detestiamo ora certi amori, i quali si dice, che in Grecia a tempi di Socrate furono stimati onesti; dunque l'onesto non è già egli una certa verità, che si manifesti; è più tosto un nome, che gli uomini vanno imponendo ora ad una cosa, ed ora ad un'altra a piacer loro.

Ed io rispondo a questo modo. Benchè tante e tanto varie sieno le opinioni intorno alle regole dell' onesto, non per questo vuol dirsi, che esse regole dipendano dal capriccio de gli uomini, e non sieno per se stesse; perche anche delle verità naturali potrebbe similmente dirsi, che dipendano dal capriccio de gli uomini, considerando le infinite dissensioni de i fisici. E i metafisici quan-

ci quante dissensioni hanno? nè però credono, che le loro proposizioni dipendano dal capriccio. E lo stesso avviene in tutte le scienze.

Di che credo io due essere le ragioni: la prima si è, perche procedendosi in ogni scienza da i principj alle conseguenze per via di argomentazione, non tutti argomentano rettamente, e però discordar debbono nelle conseguenze. La seconda si è, perchè tra principj stessi n' ha alcuni alquanto astrusi e sottili, de' quali non può accorgersi se non chi è d'alto ingegno, e vi pongon molta attenzione. Quanti principj hanno i matematici, e i fisici, e i metafisici istessi, che sfuggono facilmente, e si nascondono! Potendo dunque avvenire, che alcun principio si manifesti ad uno, non ad un'altro, qualunque volta ciò avvenga, dovrà seguirne dissensione, e varietà.

Nè diremo per questo, che le verità non sussistano per lor medesime, e che possano cangiarsi a piacere, mutando e principj, e conseguenze a voglia nostra. Che se ciò non si dice nell'altre scienze, perche dovrà dirsi nella morale? la quale se ha alcun principio non ben noto a tutti, come hanno anche le scienze speculative, ne ha però molti notissimi, e che niuno ardirebbe negare. Chi negherà, che ben sia far bene ad altri, potendo farlo? Chi dirà, che la parola data non è da mantenersi? Chi negherà questa verità, che convenga all' uomo di dire il vero; se quegli stessi, che la negano, intendono di dire il vero, negandola; e per questo appunto la negano? Tanta è la forza della verità, e dell' onesto.

Chè se i fanciulleschi amori de i Greci furono in alcun tempo detti onesti, ciò forse fu, per che onesto si chiama anche quello, che, quantunque cattivo in se, tuttavia non è condannato

dalle leggi della città, ed è facilmente compatito da gli uomini, e non reca disonore; siccome veggiamo ora, che se una giovane donna, essendo libera, ami focosamente un giovane parimente libero, si dice l'amore essere onesto; non perche sia buono, e meriti lode; ma perche le leggi della città nol condannano, nè reca disonore alcuno, ed oltre a ciò vuol compatirsi la gioventù; ma non per tanto i filosofi il disapprovano. Così può essere, che gli amori de' Greci si dicessero onesti per simil modo. E parmi d'aver letto nel famoso convito, che essendosi messo Socrate a sedere vicin di Fedro, sorrisero tra loro i convitati; ciò che è pur segno, che quel socratico amore, quantunque non disonorasse l'uomo, nè fosse punito dalle leggi, pure avesse appresso loro alcuna sconvenevolezza e deformità. Non è dunque da credere, nè che i Greci stimassero buoni quei certi loro amori; ne che l'onesto si stabilisca così a voglia, ed a capriccio de gli uomini; altrimenti potrebbe dirsi lo stesso eziandio de' principj di tutte le scienze.

CAP. II.

Delle Leggi.

Legge altro non è, che un ordinanza, la quale prescrive a gli uomini qualche cosa da farsi, e che essi son tenuti di osservare; così che osservandola fanno bene, e meritan lode e approvazione, e non osservandola si rendon colpevoli, e sono degni di biasimo e di castigo. La legge poi si divide in naturale, e civile, sebben la civile nasce e proviene dalla naturale.

La legge naturale consiste nelle regole dell'onesto; nè solamente in quelle prime, che si chiaman

man principj, ma anche in quelle altre, che da principj per argomentazione si raccolgono. E tali regole sono veramente leggi; poichè manifestandosi per esse e dichiarandosi, che la tale o la tal cosa dee farsi dagli uomini, inducon negli uomini obbligazione di farla, e gli condannano, come colpevoli, se non la fanno. E perchè sentonsi per una certa voce della natura, che le bandisce per così dire e le promulga nell'animo di ciascheduno, per ciò diconsi leggi naturali.

La legge civile poi è un'ordinanza di qualche uomo, la quale ha forza di obbligar gli altri a far ciò, ch'ella ordina. Come ell'abbia tanta forza, è da spiegarsi diligentemente, perchè certo non pare, che l'abbia di natura sua. Chi dirà, che Speusippo, e Senocrate sieno obbligati di fare una cosa per questo solo, che Alessandro ha dichiarato pubblicamente di volerla? Quel voler d'Alessandro, e quella pubblica dichiarazione che autorità hanno di natura loro onde possano obbligare altrui?

E sono oggidì molti, i quali, ridendosi dell'onesto, come le altre obbligazioni, così anche questa, di cui parliamo, fanno nascere dall'interesse; insegnando, che il suddito dee obbedire al Principe non per altro, se non perchè gli torna a conto di così fare. Secondo la qual opinione cessando l'utile in colui, che obbedisce, cesserebbe ancora l'obbligazione, e dovrebbe il tutore, qualor credesse di poter farlo con sicurezza, ammazzare il pupillo, tornandogli ciò a conto. Ma questa vile Filosofia non è degna degli uomini Italiani.

E' dunque da avvertire, o che l'onesto, o, vogliam dire, la legge naturale obbliga gli uomini a mantener quello, di che son convenuti, e, dove possano, far ciò, che è necessario al ben co-

 mune.

mune. Essendo dunque necessario al ben comune, che alcuno proponga i suoi voleri pubblicamente, e che gli altri vi si sottomettano; ed essendo di ciò gli uomini convenuti, nè segue, che se colui, a cui sta, propone pubblicamente i suoi voleri, debbano gli altri per legge naturale sottoporvisi, ed obbedirgli; nè dee veruno per cagion del proprio interesse sottrarsi all'obbligazione. E di qui nasce tutta l'autorità de' Maestrati, a quali propriamente non obbediamo noi, ma facendo ciò, che essi vogliono, obbediamo alla legge immutabile, e sempiterna dell'onesto.

E tanta è l'autorità dell'onesto, che comanda agli stessi Maestrati, imponendo altamente al Principe di intender sempre nelle sue leggi alla pubblica felicità; la qual dovrebbe egli procurare procurando a i cittadini non sol le ricchezze, che talvolta nuocciono, ma ancora, e molto più, la virtù, che sempre giova; nè dovrebbe voler' il bene dei cittadini per istar bene egli, ma perchè stieno bene i cittadini. Il che se facessero i Principi, obbedirebbono all'onesto; e comanderebbono a gli uomini e governerebbono le repubbliche alquanto meglio, che non fanno.

CAP. III.

Dell'azion virtuosa.

UN'azione fatta secondo le regole dell'onesto chiamasi virtuosa, così veramente, che queste tre condizioni non le manchino, prima che sia fatta per volontà libera, poi a fine d'onestà, in terzo luogo con fermezza d'animo, e costanza. Spieghiamo queste tre condizioni ad una ad una.

E prima bisogna, che l'azion virtuosa sia fatta per

per volontà libera; poichè le cose, che si muovono non per volontà, ma per altro principio, quantunque facciano operazion buona, non si dice però, che facciano operazion virtuosa; nè diremo virtuosa una pianta, la qual frondeggi, benchè frondeggiando faccia quel, che dee; ma nol fa per volontà. Ed è anche necessario, che l'azione si faccia per volontà libera, perchè non si dice mai azion virtuosa quella, che uno fa, essendovi tratto da necessità. Ma dell'azione volontaria e libera diremo separatamente ne' due capi, che seguono.

Vuolsi in secondo luogo, che l'azion virtuosa sia fatta per fine di onestà, il che se non fosse, non potrebbe nè men dirsi fatta secondo l'onesto; perchè colui, che fa un'azione, per altro onesta, ma non col fine di operare onestamente, anzi riguardando solo, e intendendo al suo comodo, par certo, che adatti l'operazione più tosto al comodo, che all'onesto, e più operi secondo quello, che secondo questo.

Ricercasi in terzo luogo, che l'azion virtuosa sia fatta con fermezza d'animo e costanza, il che vuol dire, che colui, che la fa, dee essere disposto a farla, qualunque volta ragion lo chiegga. Così non si stimerà azione molto virtuosa quella, che fa colui, il qual paga il debito, che è piccolo, disposto di non pagarlo, se fosse maggiore; perchè costui mostra di non volere gran fatto scomodarsi per l'onestà; e s'egli l'ama, gli manca quella fermezza, che nell'amor si richiede.

Non è alcun dubbio, che l'azion virtuosa è degna di lode, e di approvazione, e acquista qualche merito a chi l'adopera, rendendolo tale, che ben gli sta, se ben gliene avviene. E questa verità è tanto chiara per se stessa, e manifesta, che può aver luogo tra i principj. Altre proprietà si asse-

si assegnano dell'azion virtuosa, delle quali diremo appresso. Diciamo ora dell'azion volontaria.

CAP. IV.

Dell'azion volontaria.

Volontaria si dice quell'azione, che uno fa, essendo mosso da un principio, che è dentro di lui, avendo considerato le ragioni di farla; e così credo, che voglia intendersi Aristotele là, dove e' dice, il volontario esser quello, ȣ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τα καθ᾽ ἕκαστα, ἐν οἷσ ἡ πράξισ; perciocche le singolari circostanze, τά καθ᾽ ἕκαστα, che debbon conoscersi dall'operante, contengono appunto le ragioni, per cui dee, o non dee operare.

E certo è, che all'azion volontaria non basta, che sia fatta per un principio intrinseco, se tal principio non si move per cognizione; altrimenti si direbbe volontaria ancor la caduta di un corpo grave, provenendo da un principio intrinseco, che è nel corpo istesso; la qual però non si dice volontaria, poichè quel principio, ond'essa procede, non si muove per cognizione, ma per altro.

Quindi è, che per la violenza si rende l'azione involontaria, ed anche per l'ignoranza. La violenza è quando si fa un'azione contra il voler suo per un principio estrinseco, che ne sforzi; come se uno spinge il compagno, essendo esso spinto da un'altro, a cui vorrebbe, nè può, resistere; e in tal caso l'azione è involontaria, perciocchè non procede da principio intrinseco. L'ignoranza poi è, quando uno fa una cosa, non sapendo bene quello, che egli fa, e non sapendo quello, che egli fa, non ha potuto esaminar le ragio-

ragioni di farlo. E allora l'azione è involontaria per mancanza di cognizione.

E per togliere qualche ambiguità, che nascer potrebbe in questo luogo, non sarà fuor di proposito ragionare alquanto di quelle cose, che si fan per timore, le quali da alcuni si confondono facimente con quelle, che si fanno per violenza. Aggiungeremo poi alcuni avvertimenti intorno all' ignoranza.

Le azioni dunque, che si fanno per timore, affin di sfuggire qualche grave sciagura, che ne sopraftia, non lasciano per ciò di essere volontarie; imperocchè partono da principio intrinseco, e si fanno con pienissima cognizione di ciò, che si fa; come colui, che getta le merci per timor del naufragio, il qual le getta movendosi da se stesso, e conoscendo benissimo ciò, ch'egli fa. La volontà dunque eccitata dal timore non lascia di essere volontà. Però ben dissero i Giuristi: *coacta voluntas voluntas est*; e il famoso Paolo: *coactus volui*. Che se le leggi non hanno per volontario quello, che uno fa mosso da grave timore; e veggiamo che i contratti fatti per simil guisa in moltissimi luoghi si tengon per nulli; ciò non è, perchè l'azione non sia in verità volontaria, ma perchè non è volontaria in quel modo, che le leggi richiedono al valor del contratto. Questo volontario, che nasce dal timore, è detto da Aristotele molto saviamente volontario misto, perchè per esso vorrebbe l'uomo non far ciò, che fa; ma pure lo fa, volendol fare; e volendo con dispiacere, pare in certo modo, che voglia insieme, e non voglia.

Ma venghiamo all'ignoranza, circa la quale è da avvertire secondo Aristotele, che quello, il qual fa una cosa credendo di farne un'altra, non sempre opera contra sua voglia; perchè anche ope-

rando

rando così può far cosa, che a lui poi piaccia di aver fatta, o almeno non gliene dispiaccia; ma se conoscendo l'errore, tristo ne sia e scontento, mostra bene, che abbia operato contra il voler suo, e l'azione è senza dubbio involontaria.

Sono poi due divisioni dell'ignoranza assai note nelle scuole, le quali spiegheremo ora più tosto per non ommetterle, che perchè debbano aver alcun'uso in questo nostro compendio.

Altra è dunque l'ignoranza del gius, o vogliam dir della legge; altra è l'ignoranza del fatto. L'ignoranza del gius è, quando uno conosce benissimo l'azione, ch'ei fa; ma pure ignora la legge, sotto cui cade tale azione; come uno, che porta l'armi per la città, e non sa, che ciò sia vietato dalle leggi. In questo caso conosce l'azione, ma non tutte le circostanze dell'azione, non sapendo, che per essa viene a trasgredirsi la legge del comune; e se l'azione di portar l'armi è volontaria; non è però volontaria la trasgressione. L'ignoranza del fatto è, quando uno conosce assai bene la legge, ma non conosce pienamente l'azione, che egli fa, come uno, che porta una bacchetta senza sapere, che dentro v'è uno stile; e sa per altro, che portar lo stile è vietato. In costui può dirsi, che sia involontaria e l'azione del portar lo stile, e la trasgressione.

Altra è poi l'ignoranza vincibile, altra è l'ignoranza invincibile. L'ignoranza vincibile, è quella, che potea levarsi, solo che la persona avesse posto la diligenza, e lo studio, che pur dovea. L'invincibile è quella, che non potea levarsi nè pur con questo. Colui, che ha in casa un figliuolo, e non sa, che egli usa tutto 'l dì con gente malvagia; e intanto nol sa, perchè non ne tien cura, e non lo osserva; ha un'ignoranza vincibile; perchè se egli avesse usata la

ra la diligenza, che pur dovea, saprebbe ciò, che non sa. Ma se uno non sa, che colui incontra, e che non conosce, sia un sicario, ha un' ignoranza invincibile. L'ignoranza vincibile non fa, che l'azione non si abbia per volontaria; perchè colui, che non cura di levar l'ignoranza, mostra volerla in certo modo; e così vuole in qualche maniera anche gli effetti, che da essa provengono. Ma l'ignoranza invincibile rende involontaria l'azione, almeno per quella parte, su cui cade l'ignoranza. E ciò sia detto dell'azion volontaria.

CAP. V.

Dell'azion libera.

ACciocchè un'azione sia libera, pare, che null' altro per Aristotele si ricerchi, se non che sia volontaria. Ma quelli, che hanno più sottilmente trattato questa materia, ricercano qualche cosa di più. In fatti se l'uomo fosse portato necessariamente, e per un certo naturale ed invincibile istinto a voler ciò, che vuole, nè potesse fare altrimenti; quantunque le azioni umane fossero volontarie, provenendo da volontà, non si stimerebbono però libere, provenendo da volontà necessaria.

Par dunque chiaro, che ad un'azion libera si ricerchi oltre l'essere volontaria anche l'essere senza necessità; onde può ella definirsi così, che sia un'azione volontatia senza necessità, o per dir lo stesso in altro modo, un'azion fatta per principio intrinseco, e con cognizione, potendo anche non farsi; dove le parole: per principio intrinseco e con cognizione, mostrano, che dee essere volontaria; e le altre: potendo non farsi, levano via la necessità.

Di-

Distinguesi nelle scuole una libertà, che è, dicono, di indifferenza, da un'altra libertà, che non è tale. La prima è quella libertà, che uno ha, di sciegliere tra due partiti qual più vuole, non essendo per altro niente più inclinato all'uno, che all'altro. La seconda è quella libertà, che uno ha, di scegliere qual più vuole di due partiti, essendo però più inclinato all'uno, che all' altro. Ed è chiaro, che questa maggiore inclinazione non toglie la libertà, perciocchè ella invita bensì l'animo, ma non *lo sforza*; ed egli spesse volte condotto da ragione sceglie e vuole quel partito, a cui meno inclinava. Altre divisioni si danno della libertà; ma noi al presente non ne abbiamo bisogno.

A questo luogo apparterrebbe una quistione molto sottile, e molto agitata, cioè se quella libertà, che fino ad ora abbiam definito, veramente si dia; e se l'uomo l'abbia. La qual quistione è importantissima alla morale; poichè se l'uomo non è libero, ed è condotto in tutte le sue azioni da una certa fatale necessità, che servon dunque tante leggi, e tanti precetti? Ma noi lasceremo tal controversia a i fisici, a cui sta veramente di trattarla; e terremo intanto per fermissimo, che l'uomo sia libero, e non già condotto in tutte le cose dal destino, siccome volle Zenone, e molti Stoici; comechè Crisippo, che fu pure di quella setta, e udì Cleante, e, come vuolsi, fu discepolo dello stesso Zenone, sottraesse le umane azioni alla potestà del destino. Che se pure alcuno Stoico ci importunasse; e noi gli risponderemo, che se gli uomini fan per destino tutto ciò, ch'essi fanno, noi, che crediamo esser liberi, dovremo dunque essere destinati a crederlo; e se in questo ci inganniamo, la colpa sarà pur del destino, e non nostra. Lascinci dunque

que avere quella credenza, a cui, secondo l'opinion loro, siam destinati. E ciò basti aver detto della libertà.

CAP. VI.

Che cosa sia la virtù.

SPiegata avendo finquì l'azion virtuosa, sarà facile intendere, che cosa sia la virtù, non essendo ella altro, che un'abito di far le azioni virtuose; e quando dico un'abito, intendo una prontezza, ed una facilità di operare acquistata con l'esercizio, e con l'uso.

E certo non pare, che la virtù debba essere altro, che un'abito; perchè siccome non si dirà aver la scienza del danzare, nè si chiamerà danzatore colui, che una volta sola, e stentatamente fa un passo simile a quelli, che fanno i danzatori; ma sì colui, il quale essendosi lungamente in quell'arte esercitato, ne sa far molti, e speditamente, e con facilità, e con scioltura, e con grazia; così parimente non si dirà avere la mansuetudine, nè mansueto si chiamerà colui, che una volta sola, e a gran fatica abbia compresso l'ira sua; ma sì colui, che avendol fatto molte volte, il fa oggimai facilmente, e quasi senza volerlo. E così può dirsi di ogni virtù. E' dunque la virtù un'abito. Nè altro certamente, che un'abito, intendon gli uomini nel ragionar comune, qualora usano il nome della virtù. Il che da se solo basta a provar quello, che abbiamo proposto.

Pur questo stesso si prova da Aristotele con altra ragione assai sottile, a intender la quale bisogna cominciar da più alto. Io dico dunque, che nell'anima soglion distinguersi da i Filosofi due

due parti, l'una delle quali chiamasi superiore, l' altra inferiore. Alla prima appartengono due potenze, intelletto, e volontà; alla seconda appartengono le passioni, l'ira, l'odio, l'amore, l'invidia, ed altre tali.

Ora avviene spesse volte, che la volontà posta quasi in mezzo tra l'intelletto, e le passioni, sia quindi invitata dall'intelletto con la rappresentazione del vero, e dell'onesto, e quindi tratta, e quasi strascinata dalle passioni con l'offerta lusinghevole d'alcun piacere; di che la volontà sente noja; e con fatica, e difficilmente può indursi a seguir l'intelletto, e far'azion virtuosa contrastando alle passioni. Ben è vero, che se ella si avvezzerà a vincerle, acquisterà a poco a poco un'abito, per cui le vincerà poi facilmente. Così sono tre cose nell'animo, che appartengono all'azione, le potenze, le passioni, e gli abiti.

Ciò posto argomenta Aristotele in questo modo, provando, che la virtù è un'abito. Pare, che la virtù, appartenendo all'azione, debba essere una potenza, o una passione, o un'abito; ma non è nè una potenza, nè una passione; dunque sarà un'abito. Che poi non sia nè una potenza, nè una passione, si dimostra così. Se la virtù fosse una potenza, ovvero una passione, ne seguirebbe, che tutti gli uomini avrebbono la virtù, imperocchè tutti hanno le potenze, e le passioni; se dunque non tutti hanno la virtù, bisogna dire, che la virtù non sia nè una potenza, nè una passione. Oltre che gli uomini si lodano per la virtù, essendo che per questa fanno le azioni virtuose e lodevoli; e niuno però si loda per aver la potenza dell'intendere, o del valore, poichè tutti l'hanno; dunque la virtù non consiste in una potenza; molto men in una passione; imperoc-

perchè niun si loda per essere iracondo, o timido, o invidioso, essendo che la lode non vuole andar dietro a tali cose.

C A P. VII.

Qual sia il soggetto della virtù, e d'alcune proprietà di essa.

NOn è alcun dubbio, che il soggetto della virtù si è il virtuoso; poichè il soggetto di un'abito è quello, in cui risiede tale abito; e l'abito della virtù risiede nel virtuoso. Ma perchè il virtuoso può considerarsi in più maniere, però diremo, che il soggetto della virtù è il virtuoso, inquanto egli vuole; ovvero è la volontà stessa del virtuoso. E la ragione è questa. Il soggetto d'un'abito è quella potenza, che fa gli atti, per cui s'acquista tale abito; ma la virtù è un'abito; e la volontà è quella potenza, che fa gli atti virtuosi, per cui s'acquista un tale abito; dunque la volontà è il soggetto della virtù. Che vale a dire: il virtuoso non è soggetto di virtù, nè virtuoso, inquanto corre, o scrive, o dorme; ma solo inquanto vuole, o è disposto a volere le cose buone.

Ma dichiariamo oramai alcune proprietà del virtuoso. E primamente dico, che niuno è virtuoso per natura. La ragione è questa. La virtù è un' abito, e però dee acquistarsi con l'uso; ma quello, che dee acquistarsi con l'uso, non si ha da natura; perciocchè se si avesse da natura, non sarebbe necessario l'uso; dunque la virtù non si ha da natura; dunque niuno è per natura virtuoso.

In secondo luogo. Il virtuoso fa l'azion virtuosa con piacere. La ragione è questa. Il virtuo-

so vuole l'azion virtuosa, e la fa; ora niuno può far quello, che vuole, senza sentirne piacere; dunque il virtuoso fa l'azion virtuosa con piacere. Senza che se il virtuoso facesse l'azion virtuosa con dispiacere, e con noja, la farebbe con fatica; dunque non facilmente; dunque il virtuoso non avrebbe l'abito della virtù; dunque il virtuoso non saria virtuoso, che è impossibile.

In terzo luogo. Il virtuoso fa l'azion virtuosa virtuosamente; che vale a dire fa l'azion virtuosa, e la fa con virtù. Ciò non ha bisogno di dimostrazione. Anzi vorrà alcuno, che più tosto si spieghi, come possa farsi l'azion virtuosa senza virtù. Se però si riguardi la sola azione esterna, è chiaro; perchè può uno fare l'azion virtuosa esternamente, ed aver l'animo contrario, come chi donasse al compagno per poterlo più comodamente tradire. Costui donando farebbe l'azion virtuosa esternamente, ma avendo l'animo contrario all'onesto, la farebbe senza virtù.

Che se si consideri l'azione non solo esternamente, ma anche internamente virtuosa, può questa altresì farsi senza virtù. Perciocchè colui, che la fa, può farla senza avervi ancora acquistato l'abito, il qual se gli manca, gli manca la virtù. Farà dunque senza virtù l'azion virtuosa.

CAP. VIII.

Della materia della virtù.

LA materia, intorno a cui s'adopra e si esercita la virtù, è posta secondo Aristotele nel piacere e nel dolore: περὶ ἡδονὰσ καὶ λύπασ ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή. Ciò vuole spiegarsi. Diciamo dunque in questo modo.

La volontà, quanto a se, seguirebbe facilissimamente

mente e per suo naturale istinto l' onesto, a cui l'intelletto e la ragione l'invitano, se per seguirlo non dovesse vincere la forza delle passioni, che la traggono bene spesso in contrario. Pur lo segue talvolta, vincendo le passioni, prima stentatamente, e con fatica, indi con maggior facilità, finchè vi abbia fatto l' abito; fatto il quale le vince poi facilissimamente qualunque volta faccia mestieri. E tale abito è la virtù. Si vede dunque, che la virtù s'adopra immediatamente, e si esercita intorno alle passioni; onde può dirsi, che le passioni sieno la materia prossima della virtù.

Le passioni poi versano intorno al piacere ed al dolore, commovendosi sempre ed eccitandosi per l'apparenza d'alcun d'essi; intanto che la prima e principal divisione delle passioni (comechè molte sene assegnino) suol' esser quella, per cui si dividono in tristezza, e timore, che si commovono per l'apparenza di un dolore o presente, o avvenire; e in esultazione, e confidenza, che si commovono per l' apparenza di un piacere o conseguito, o da conseguirsi. Le altre passioni si riducono a queste quattro. Essendo dunque, che la virtù versa intorno alle passioni, e queste intorno al piacere ed al dolore, par chiaro, che siccome le passioni sono la materia prossima della virtù, così il piacere ed il dolore debban' esserne la materia rimota.

Dirà alcuno. Se la materia della virtù son le passioni, dunque non sarà atto alcuno di virtù, dove non sia qualche passione da moderarsi; nè opererà virtù nè giustizia quel giudice, il qual giudichi rettamente una causa, in cui egli non sia da veruna passione incitato. E pur questo non par, che sia vero; dunque la materia della virtù non son le passioni.

Rispondo, che colui, che fa azion buona, non fa però azion virtuosa, se non la fa con costanza d'animo, cioè disposto a farla, quand' anche la passione gliel contendesse; nè io dirò molto virtuolo quel giudice, il qual giudica rettamente la causa, in cui nè l'interesse nè la grazia lo tentano, essendo però disposto a fare un giudizio diverso, caso che lo tentassero. Non può dunque esercitarsi virtù, senza disposizione a vincere le passioni; e questa disposizione è la virtù stessa, la cui materia son le passioni, che ella vince, o è disposta di vincere.

Ma dirai. Se uno avesse già moderate le passioni per modo, che più non gli desser contrasto, egli, secondo voi, non potrebbe più operare virtuosamente, poichè mancandogli il contrasto delle passioni gli mancherebbe la materia della virtù. E pur questo par falso.

Ed io rispondo, che colui, che ha moderate le passioni, le ha però tuttavia: e se non gli danno contrasto, ciò avviene, perchè egli per l'abito, che ha acquistato, le fa tenere in quella moderazione, a cui già le ridusse, e che esse di lor natura volentieri non soffrono. Or questa è una certa maniera di vincerle; essendo un vincerle il tenerle per modo, che non possano far contrasto.

Tu dirai. Se si desse un' uomo senza passioni, egli certamente sarebbe più perfetto de gli altri uomini, e però dovrebbe aver senza dubbio la virtù; dunque non dovrebbe mancargli la materia della virtù; e pure gli mancherebbono le passioni, dunque non è da dire, che la materia della virtù sieno le passioni.

Al che rispondo, che colui, il quale non avesse passione alcuna, non avrebbe nè men virtù; non già che egli non operasse le cose oneste; che certo

to le opererebbe, e con facilità, e prontezza somma; ma in lui l'operarle non sarebbe virtù; essendo che non ogni prontezza a fare le cose oneste è virtù, ma solo quella, che si acquista con l'uso di vincere le passioni, ed è abito. Quella prontezza, che avrebbe uno, in cui non potessero levarsi a tumulto le passioni, sarebbe un' inclinanon più felice, ma non virtù.

Nè so poi, se io mi debba concedere quello, che hai detto, cioè che un uomo, a cui mancassero le passioni, fosse per ciò più perfetto de gli altri uomini, nè anche quello, che essendo questo maraviglioso uomo più perfetto de gli altri uomini, dovesse per ciò aver la virtù.

Imperocchè quanto al primo, niente vale il dire, che le passioni sieno di lor natura cattive, e sieno imperfezioni; onde ne segua, che chi non le avesse, dovesse esser per ciò più perfetto uomo degli altri. Perchè io rispondo, che quanto all' essere le passioni di lor natura cattive, questa è gran quistione, di cui tratteremo appresso. Ma posto pure, che contengano imperfezione; anche l'esser corporeo ne Contiene; nè però perfetto sarebbe un' uomo, a cui mancasse il corpo; e similmente non sarebbe perfetto un'uomo, a cui mancassero le passioni.

Quanto poi alla seconda cosa, che hai detto, cioè che essendo quell' uomo maraviglioso, a cui mancano le passioni, più perfetto de gli altri, dee per ciò aver la virtù, che hanno gli altri, essendo certamente la virtù una perfezione: rispondo ciò esser falso; poichè la virtù è perfezione, ma è perfezione dell'uomo, che vale a dire di un soggetto ragionevole capace delle passioni. Che se noi supponghiamo un' uomo incapace delle passioni, noi lo supponghiamo più che uomo, e lo facciam quasi un Dio; e ad esso si converranno più presto

le perfezioni divine, che le umane. Laonde non sarà virtuoso; ed operando le cose buone non le opererà per virtù, ma per un' altra disposizione assai più nobile della virtù.

CAP. IX.

Se le passioni sieno cattive di lor natura.

IL luogo istesso ci chiama ad una quistione assai sottile, ed è, se le passioni seno cattive di lor natura. Li Stoici credetter, che fossero; e quindi argomentavano, che dovesse l' uomo estirparle, e levarle via del tutto. Aristotele mostrò meno alterigia, e si contentò, che l' uomo avesse le sue passioni, purchè le reggesse e moderasse.

Prima di entrare in una quistione tanto profonda, par necessario definir bene, che cosa sia passione; e vedere in quante maniere possa voler dirsi cattiva. Io dico dunque, che la passione altro non è, che un movimento dell' animo, Il quale, per l' apparenza d' alcun piacere, o dispiacere, si eccita a inclinare la volontà, senza aspettar l' esame della ragione. E di quì subito si vede, che la passione può inclinar l' uomo anche a cosa buona, potendo inclinarlo a ciò, che la ragion poi approvi, e commendi.

Quelli poi, che dicono esser cattive le passioni, posson dirlo in due maniere; prima volendo significare, che sieno malvagie, ed abbiano disonestà in se, come hanno il furto, l' omicidio, e le altre colpe; poi volendo dire, che sieno incomode, e nojose, com' è la febbre, che non ha in se malvagità niuna, ma reca noia, ed è cattiva.

Ora accostandomi alla quistione, e cercando in primo luogo, se le passioni sieno di lor natura mal-

malvagie, e disoneste, io dico, che non sono; perchè qual malvagità è in un movimento, che sorge nell' animo per ordine della natura a inclinare la volontà? Nè vale il dire, che esso non aspetta l'esame della ragione; e il non aspettarlo è malvagità. Perchè a questo modo malvagità sarebbe anche il digerire i cibi, e il batter del cuore, e cento altre operazioni, che nell'uomo si fanno, senza aspettar la ragione; la quale dee aspettarsi dalla volontà, che è libera, non dalle altre potenze; che seguono, e debbon seguire l'instinto loro. Altrimenti malvagia dovrebbe dirsi ancor la fame, e la sete, e l' inclinazione al dormire, e qualunque altro appetito.

Pur, dirà alcuno, le passioni incitano la volontà ad operare senza riguardo della ragione. Or non son dunque malvagie? Rispondo, niuna malvagità essere nell'incitamento, che esse danno alla volontà, non essendo in ciò colpa niuna; e la volontà stessa se è malvagia, non è malvagia, perchè incitata; è malvagia, perchè, essendo incitata, non attende l'esame della ragione, come potrebbe, e dovrebbe. E' dunque la malvagità nella volontà, non nella passione.

Ma non si dice tutto dì, che la passione trae l' uomo alle cose disoneste? Ed io rispondo: talvolta anche alle oneste. L'amor de i figliuoli trae l uomo a educarsi bene. La compassione trae l'uomo a sollevare gli oppressi. Il desiderio della gloria trae l'uomo alle magnanime imprese. Quante volte giovò l'ira a i forti, il timore a i prudenti, la verecondia a i costumati! Che se noi volessimo levare dalle istorie tutti i fatti gloriosi, a cui gli uomini furono dalla passione sospinti, io temo, che assai pochi ve ne resterebbono. Non è dunque da dire, che le passioni sieno di lor natura cattive, spingendo talvolta l' uomo alle cose

 di-

disoneste; poichè lo spingon talvolta anche alle oneste.

E quando ancora le passioni incitano la volontà alle cose disoneste, non è disonesto in loro l' incitarla; è disonesto in lei il seguire un tale incitamento, e abbandonarsi alla passione più, che non dee: perciocchè la volontà dee seguir la passione, e valersene secondo che ragion vuole; come il piloto si serve del vento secondo l'arte sua; il quale se trascura l'arte abbandonandosi al tempo, e va dove andar non dovea, pecca, non il vento, ma egli. E così pure se la volontà, messa da parte la ragione, segue le passioni, e trascorre fuor dell'onesto, la colpa è pur sua, non delle passioni, le quali ben rette e moderate servono a far più facilmente le azioni oneste, e sono gl' instrumenti della virtù.

Ma sono alcuni, i quali dicono, le passioni esser cattive di lor natura, intendendo che sieno non già disoneste, e malvagie, ma fastidiose ed importune; dovendo l' uomo star sempre in su 'l reggerle, e moderarle, il che gli da noja, e fatica; come dunque le malatie si dicon cattive, benchè non malvagie, così pare che possan dirsi ancor le passioni. Il quale argomento è da distinguere; perchè sebben le passioni a chi non è ancor virtuoso recano noja grande, e fastidio, non ne recan però a chi è già virtuoso, perciocchè il virtuoso, avendovi fatto l'abito, le governa, e le tempera facilmente; e sapendone, per così dir, l' arte, le regge con piacere, come il cavaliere, che regge il cavallo con maestria, e vi ha diletto, piacendogli di far ciò, che sa far così bene, e se il cavallo mostra sdegnarsi del freno, e tuttavia gli obbedisce, piace ancor quello sdegno. Non son dunque le passioni moleste nè faticose di lor natura essendo tali solamente a quelli, che non hanno

no virtù; poichè a gli altri, che son virtuosi, cedono facilmente, e si piegano com'essi vogliono; di che eglino senton piacere, e ne traggono ajuto per far le azioni virtuose con più pronto e sicuro animo. Per le quali cose parmi dover conchiudere, che le passioni non sono per niun modo cattive di lor natura.

C A P. X.

Se la virtù sia posta in un certo mezzo tra l'eccesso, e il difetto.

CHE la virtù, e similmente l'azion virtuosa, consista in mediocrità, cioè a dire in un certo mezzo posto fra due estremi l'un de' quali cade in difetto, l'altro trascorre in eccesso, è stata senza dubbio opinione fermissima d'Aristotele; così che egli non dubitò di definir la virtù *ἕξισ προαιρετκὴ ἐν μεσοτητι*, abito di deliberare e di eleggere consistente in mediocrità; e poco appresso volendo spiegare tale mediocrità aggiunge *μεσότης δύο κακιων τῆσ μεν μεν καδ' υπερβολὴν, τῆσ ελλειψιν*: tale mediocrità è fra due mali l'un de' quali è per eccesso, l'altro per mancanza. Diciamo alquanto di quest' opinion d'Aristotele, la quale è tanto famosa, che quasi è venuta in proverbio.

E certo se dicendosi, che la virtù è posta in mezzo tra l'eccesso, e il difetto, altro non voglia intendersi, se non che ella non può avere in se nè l'uno, nè l'altro, la cosa è chiarissima; perciocchè se la virtù avesse in se eccesso alcuno, o difetto, starebbe male, e non sarebbe virtù.

E forse a questo argomento ebbe riguardo Aristotele, benchè egli lo proponesse per modo di analogia, la qual maniera di argomentare benchè non induca evidenza ne i discorsi, è però molto illu-

illustre, e famigliare i filosofi. Aristotele dunque argomentava così. Tutte le cose bene e rettamenmente constituite stanno in mezzo tra l'eccesso, e il difetto: la fatica rettamente presa non dee essere nè troppa, nè poca: l'asta non dee essere nè troppo lunga, nè troppo corta; il vento al navigante non si vuole nè troppo gagliardo, nè troppo debole; e così avviene di mille altre cose. Perchè non diremo lo stesso della virtù? La quale essendo ottima fra tutte, par bene, che debba fra tutte essere sgombra d'ogni eccesso, e d'ogni difetto.

Ciò si conferma da Aristotele anche per via di induzione, poichè avendo annoverate alcune virtù, le quali certamente son poste tra l'eccesso, e il difetto, come la fortezza, che è posta tra la temerità, e il timore; e la temperanza, che dicesi posta tra la dissolutezza, e la stupidità; par che quello, che si dice d'alcune, possa credersi di tutte. Per crescer forza a questo argomento sarebbe a proposito formare un giusto novero delle virtù, e mostrar poi quello stesso in ognuna; il che è difficilissimo. Lo fece forse Teofrasto; che fu grandissimo Peripatetico, discepolo di Aristotele; il qual sappiamo che molto si valse dell'induzione a provar l'opinione del suo maestro. Ma tra le ingiurie, che il tempo ci ha fatto, non è la più piccola l'averci rapito gli scritti di quel grand'uomo.

CAP.

CAP. XI.

Di qual maniera sia il mezzo, in cui sta la virtù, e come sieno cattivi gli estremi.

DIstingue Aristotele due mezzi, l'un de' quali chiama aritmetico, e l'altro geometrico. Il mezzo aritmetico è quello, che è posto fra due determinati estremi, ed è lontano egualmente all' un, ed all'altro, come il numero otto, che è ugualmente lontano dal dieci, e dal sei. E questo mezzo non può cangiarsi, ed è il medesimo appresso tutti. Il mezzo geometrico è quello, che essendo posto fra due estremi segue però una certa proporzione, onde varia; nè può esser sempre lo stesso. Così una veste, che stia bene, e però sia in mezzo fra la troppo lunga, e la troppo corta, ricerca una certa proporzione verso la persona, per cui è fatta; poichè quella veste, che è d'una lunghezza mezzana per uno, potrebbe essere troppo lunga, o troppo corta per un'altro; nè si dice mezzana se non a proporzione della persona. Tale è il mezzo geometrico. E se per mezzo geometrico altro qui intendiamo da quello, che sogliono intendere i geometri, poco importa; imperocchè intendendosi le cose, non sono da curarsi i nomi.

La virtù dunque, secondo Aristotele, è posta in un mezzo geometrico, il quale non è lo stesso verso tutti, ma varia secondo la varietà delle persone, a cui dee proporzionarsi. In fatti se quello, che uno mangia con temperanza, fosse mangiato da un'altro, sarebbe intemperanza; imperciocchè quella stessa quantità di cibo, che verso d'uno è moderata, può essere sovrabbondante ed eccessiva verso d'un'altro. Così i

peri-

pericoli, che nno può disprezzar con fortezza, non possono disprezzarsi da un'altro, se non con audacia; e sarà in uno prodigalità quello, che in un'altro sarebbe liberalità perfetta. Vedesi dunque, che il mezzo, in cui è posta la virtù, è geometrico, e però varia secondo la proporzion delle persone.

Veggiamo ora, come si dican cattivi gli estremi della virtù. E certo posson dirsi cattivi, inquanto son privi di quella virtù, di cui sono estremi, essendo una certa spezie di male la privazione di un bene. Pur potrebbono esser privi di quella virtù, di cui sono estremi, e non essere nè rei, nè colpevoli; ed anche potrebbono, allontanandosi da una virtù, avvicinarsi tanto ad un'altra, che paresser degni di lode. E certamente se la stupidezza è un'estremo, come dicono, della temperanza, avrà la temperanza un'estremo, che non sarà nè reo nè colpevole; essendo la stupidezza difetto di natura, non vizio di volontà; e così ne giudica anche Aristotele. Il Principe poi, che castiga il delinquente meno di quello, che egli merita, allontanandosi dalla giustizia trascorre alla clemenza, e merita più laude, essendo men giusto. Non sono dunque gli estremi delle virtù sempre cattivi, perchè abbiano in se malvagità. Le quali cose si intenderanno forse meglio nella terza parte di questo compebdio, ove tratteremo delle virtù in particolare, e dei loro estremi.

CAP. XII.

Se possa essere un'azione indifferente.

E'Quistione assai sottile, e degna della considerazion de i filosofi, se possa essere un'azione

ne indifferente, la qual non sia nè onesta, nè disonesta; a intender la quale sia bene premettere una distinzione. Io dico dunque, che altro è considerar l'azione in astratto, come quando uno considera il passeggiare senza por mente nè alla persona, che passeggia, nè al fine, nè al luogo, nè al tempo; ed altro è considerar l'azione nella persona, che la fa, avendo riguardo a tutte le circostanze.

E parimente considerando l'azione in astratto par, che tutti s'accordino a dire, che possa ella essere indifferente, cioè nè onesta, nè disonesta. In fatti chi dirà, che l'azione del passeggiare, spogliata d'ogni sua circostanza, sia onesta? E nè meno però si dirà, che sia disonesta. Perciocchè il passaggiare, se si spogli di tutte le sue circostanze, niente ha, onde possa dirsi o conforme alle regole dell'onestà, o contrario; onde pare indifferente. Ma se poi si consideri l'azione in chi la fa, secondo le circostanze tutte, è gran quistione, se indifferente esser possa; e quantunque i filosofi poco di ciò abbiano scritto, ne hanno però trattato molto sottilmente i Teologi Cristiani, i quali seguendo i principj altissimi di quella loro divina filosofia sono stati tratti in contrarie opinioni. I più sottili, parendo loro, che ogni azione riferita a Dio sia onesta, riferita ad altro disonesta, hanno stabilito con molto giudizio, niuna azione poter essere indifferente. Ma essi seguono i principj loro. Noi non aspiriamo ora a quella tanta sublimità.

Però seguendo le traccie, che Aristotele, non da altro condotto, che dall'umana ragione, ci ha mostrate, diremo poter benissimo alcuna azione essere indifferente. Il che proveremo in tal modo. Componendosi la felicità di molte parti, delle virtù, de i piaceri, de i comodi, e potendo farsi al-

alccuna azione per fin di virtù, può anche farsene alcuna per fin di piacere e di comodo; come quando uno prende la medicina non per altro, che per riavere la sanità, il quale allora pensa al comodo, non alla virtù. Or tale azione non è nè onesta, nè disonesta; non onesta, poichè non è fatta per fine di onesta; nè disonesta pure; poichè chi dirà essere disonesta cosa il volere star sano? Dunque non essendo nè onesta, nè disonesta, sarà indifferente.

Qui chiederà alcuno, se sia pur da lodarsi colui, che prende la medicina per solo fine di sanità; parendo certo, che sia, poichè fa azion ragionevole.' Non è egli ragionevol cosa il procurare la sanità? E se è da lodarsi, come diremo dunque, che egli non faccia azione onesta e virtuosa?

Rispondo: Colui, che prende la medicina, fa cosa buona ed obbedisce alla ragione; ma nol fa per obbedirle, lo fa per star sano; e più tosto che alla ragione pensa a se stesso. Così fa cosa buona, ma non la fa onestamente non facendola per fine di onestà. Laonde nè si oppone alla virtù, nè la segue. E quindi è, che egli non è nè da biasimarsi, nè da lodarsi; poichè si biasimano quelli, che fanno le azioni disoneste, e si lodano quelli, che fanno le oneste, ed egli non fa nè l'uno, nè l'altra. Se già non volessimo estender la lode, come fanno i poeti, e gli oratori, a tutte le cose buone, anche a quelle, che non consistono in virtù; come sono la bellezza, la sanità, ed altre tali. Nel qual caso noi loderemo l'azione di colui, che prende il medicamento, più tosto come buona, e conducente alla natural felicità, che come onesta; e così si lodano ancora le ricchezze, la nobiltà, la grazia, e tutti gli altri beni, che son fuori della virtù.

Il fine della Parte Seconda.

PAR-

PARTE TERZA

DELLE VIRTU' MORALI IN PARTICOLARE.

CAP. I.

Della divisione delle virtù.

Ssendo la virtù generalmente un' abito di far le azioni virtuose, subito si vede, che potendo dividersi le azioni virtuose in più modi, potrà anche in più modi dividersi la virtù. E già le azioni virtuose sogliono per la maggior parte dividersi secondo i varj oggetti, intorno a cui versano, versando alcune intorno a gli onori, ed altre intorno alle ricchezze, ed altre intorno a piaceri, ed altre intorno ad altre cose. Perlocchè possono constituirsi molte virtù; essendo l'abito di far certe azioni una virtù, e l'abito di farne certe altre un'altra.

Che se il popolo, dividendo a modo suo le virtù, non avesse prevenuto i filosofi, avrebbon questi forse potuto fare una divisione più esatta, e più comoda, e da piacere a i dialettici: i quali vorrebbono, che nel dividere niente mai si ommettesse di ciò, che dividesi; e si turbano, se l'una parte si confonda con l'altra: ed hanno stese certe lor leggi. Ma quando i filosofi entrarono in queste cose, le trovarono già occupate dal popolo, il quale avea divise le virtù a senno suo, notandone molte, quelle singolarmente, che più risplendevano, e distinguendole con certi nomi. La qual divisione miracol sarebbe, se fosse

stata,

ſtata, non dirò compiuta, e perfetta, ma cõſtante appreſſo tutti, e ſempre la medeſima; perciocchè il popolo ſegue più toſto il caſo, che la ragione. Nè perciò i filoſofi credettero di dover la mutar gran fatto, o correggere; imperocchè ſarebbe biſognato ſconvolgere le popolari idee, e introdur nuovi nomi, e i già introdotti torcere dall'antica lor ſignificazione, con gran diſturbo degli oratori, e dei poeti, e di tutti quelli, che parlano alla moltitudine, ai quali, non che faſtidio e noja, con queſta filoſofia, anzi comodo ed ajuto recar voleaſi.

Seguiron dunque i filoſofi, in dividendo le virtù, più toſto i popolari inſtituti, che la ragion loro; nè molto curarono di ſoddisfare ai dialettici. E quindi venne quella gran moltitudine, e varietà delle diviſioni, che eſſi propoſero; delle quali però non mai, ch'io ſappia, conteſero, qual foſſe eſatta, o non foſſe, ſapendo eſſi bene, niuna eſſerne tale. Poſidonio, che viſſe a tempi del gran Pompeo, riduſſe le virtù a quattro ſole. Più aſſai ne avean numerato Cleante, e Griſippo. Panezio, meno antico di queſti due, ſeguì un altra diviſione. E queſti tutti furono Stoici. Ariſtotele, non che dagli altri, diſcordò da ſe medeſimo, avendo diviſe le virtù nella rettorica ad un modo, e nella morale ad un'altro. Per ciò è anche veriſimile, che Teofraſto, che fu di quella ſcuola, ſeguiſſe certa altra diviſion ſua. Niente in queſto luogo è più incoſtante di Cicerone, il qual pare talvolta eſſer contento di quelle quattro, prudenza, giuſtizia, fortezza, temperanza (Che fu la diviſione della antica Accademia) e talvolta, come queſte nol contentaſſero, altre ne aggiunſe, e non ſempre la medeſima. Tanto è vero, che poco riguardarono all'eſattezza della diviſione; purchè non troppo ſi diſcoſtaſſero dalla popolar conſuetudine.

Ne

Nè era gran fatto necessario il fare altrimenti; imperocchè, purchè si conosca, quale azione sia virtuosa, e qual no, poco importa alla retta instiuzion de' costumi il sapere, di qual maniera esser debbano le virtù divise, e a qual d'esse sia l'azione da riferirsi; intervenendo quasi sempre, che si conosca l'azione essere virtuosa prima, che si sappia di qual virtù. Già gli oratori, e i poeti, e quelli, che parlano al popolo, e commendano la virtù, o proponendola in altrui, o facendo sembiante di averla in lor medesimi, vana cosa sarebbe ed inutile, anzi nociva ed importuna il voler distorli da gl' instituti popolari. Il perchè bene fecero i filosofi a seguir più tosto le divisioni utili, ed imperfette del popolo, trattando di quelle virtù, che già il popolo conoscea, che rintracciarne delle perfette ed inutili.

Comunque ciò sia, seguendo noi ora Aristotele proporremo quelle stesse undici virtù, che egli propose, o contengano esse una perfetta divisione, o non la contengano. Certo che sono molto illustri: e per essere state particolarmente proposte da sì grand' uomo, dovrebbono tenersi per tali, quand'anche non fossero.

C A P. II.

Delle diffinizioni delle virtù.

Siccome il popolo prevenne i filosofi nel dividere le virtù, così pur gli prevenne nel determinarle, e circoscriverle, assegnando a ciascuna certi limiti, e certo nome, onde potesser distinguersi l'una dall' altra. Il che se avesse fatto con diligenza, e con costanza, avrebbe alleggerito i filosofi d' un gran peso; perchè il definire le virtù esattamente, quando già fossero state

con molta accuratezza circoscritte, sarebbe stata più facil cosa. Ma il popolo non suol'essere molto diligente nel circoscrivere le sue idee; anzi le confonde quasi tutte, estendendole quando più, e quando meno, e avviluppandole, ed intralciandole in più modi. E quindi è, che i nomi popolari, i quali tengon dietro alle idee, si confondono essi pure, e vanno per lo più errando quasi incerti, e dubbiosi della loro significazione. Il che si vede anche presso noi; che tutti hanno in bocca: valore, gentilezza, grazia, altezza d' animo, ed altre parole tali, che pochi saprebbono definire distintamente.

E lo stesso dovette pure intervenire di quelle idee, che il popolo s' avea formato delle virtù, prima che i filosofanti ne disputassero, e de i nomi, che à quelle furono imposti. Il perchè gran briga presero poscia i filosofi, volendo ridurre a certe definizioni quelle popolari virtù, e distinguer ciascuna esattamente, segnando il genere, in cui tutte convenivano, e le differenze, per cui disconvenivano; così che ciascuna definizione abbracciasse tutto quello, che ciascun nome abbracciava, e non più. Il che tanto più doveva esser difficile, se, come spesse volte interviene, uno stesso nome avesse abbracciato virtù diverse; che allora sarebbe stato impossibile al filosofo comprendere tutta la significazion del nome in una sola definizione. Laonde non è da maravigliarsi, se alcuno talvolta ha definito una stessa virtù in maniere diverse, come Aristotele, che alcuna ne definisce nella rettorica ad un modo, e nella morale ad un'altro; perchè egli forse non intese definire una virtù sola, ma più tosto due, che avevano un solo nome.

Nè questo solo incomodo ebbero quegli antichi filosofi; bisognò ancora, che introducesser

tal-

talvolta, quantunque meno il voleſſero, nuovi nomi; perchè ſebbene ſeguiron più toſto le idee del popolo, e quelle per lo più diſtinſero cò i nomi popolari; ad ogni modo ordinandole poſcia, e diſponendole con certa ragione, l'ordine ſteſſo gli fece accorti d' alcune virtù, che il popolo avea traſcurate, e che andavano ſenza nome; il che avveniva anche a gli eſtremi; perchè avendo il popolo nominato alcune virtù, gli ſono talvolta sfuggiti gli eſtremi, e non gli ha nominati; ed anche talvolta l'uno ne ha nominato, e non l'altro. Per la qual coſa Ariſtotele ſteſſo, che cercò di eſſere tanto popolare, come s'avvenne a certe virtù, e a certi eſtremi, non potè eſſerlo, quanto volea.

Però ſe preſero gran briga i filoſofi a definir le virtù, molto maggiore ne prenderemmo noi, ſe voleſſimo eſaminar le loro definizioni, e cercar ſottilmente, ſe bene eſprimano quegli abiti, che il popolo avea contraſſegnati, e comprendano tutto quello, che ſotto quei nomi ſi comprendeva; perchè chi può ſaper giuſtamente le idee, che aveva il popolo di que' tempi, e la forza de i nomi loro, maſſimamente in tanta diverſità, e lontananza sì delle lingue, come de i coſtumi, e delle leggi? Oltre che ſarebbe anche da quiſtionar molte volte, ſe avendo un filoſofo dichiarata qualche virtù, abbia voluto definirla eſattamente, ſecondo le regole de i dialettici, o ſolamente dichiararla. E certo Ariſtotele, il qual diceſi eſſere ſtato il primo ritrovatore di tali regole, in alcun luogo non ebbe gran cura di oſſervarle, e, come coſa ſua, le diſprezzò.

Il perchè molto comodamente faremo, e libereremo la filoſofia da una gran noja, ſe prenderemo le definizioni, che ci hanno laſciato gli

antichi delle virtù, non come definizioni di cose certe e già stabilite, ma come spiegazioni di certi nomi imposti a piacere, a guisa che fanno i matematici. Perchè chi può vietarne di concepire con l'animo un'abito di fare le spese grandi, e nominar quest' abito magnificenza? E ciò posto se noi definiremo la magnificenza con dire, che sia un'abito di fare le grandi spese, non dovrà sopra tale definizione disputarsi niente più di quel, che si disputi tra i geometri sopra la definizione del circolo, o del triangolo. E così avverrà nelle definizioni di tutte l'altre virtù.

Seguendo dunque un tale instituto, e venendo a ciascuna delle virtù particolari, proporremo in primo luogo la definizione di essa, indi noteremo i suoi estremi, i quali però non vogliamo, che sieno esaminati troppo sottilmente, perciocchè i vizj non meritano tanto studio. Ciò fatto poco più altro aggiungeremo, giacchè nè altro si richiede ad un compendio, siccome è questo; ed Aristotele stesso di molte virtù poco più ci ha lasciato; molti altri filosofi anche meno.

CAP. III.

Della Fortezza.

La fortezza è una virtù, per cui l' uomo incontra i pericoli, e soffre i mali della vita con grande animo. E dico, che incontra i pericoli con grande animo, quando gl'incontra, niente più temendogli di quello, che ragion vuole; e usate le cautele, che può usare e dee, non cura il restante. Dico poi, che soffre con grande animo i mali della vita, quando gli soffre senza troppo attristarsene, e prendendo quel conforto, che può, dai beni, che gli rimangono, e massime dal piacere dell'onestà.

Ques-

Questa diffinizione della fortezza non è guari diversa da quella, che fino dai tempi di Platone ci hanno lasciata quasi tutti i filosofi, proponendo, come materia di fortezza, tutte le cose, che vagliono a rattristarci, e far paura. Ed io credo facilmente, che Aristotele non d'altra maniera intendesse quella virtù, che egli chiamò ἀνδρεία, gli altri hanno interpretato fortezza; e si direbbe forse meglio virilità.

Sebbene son di quegli, i quali credono, che Aristotele restringesse quella virtù sua ai pericoli della guerra; e certo volendo proporne esempj, sempre gli trasse dal valor militare. Ma forse ciò fece, perchè essendo materia della fortezza tutte le cose terribili, egli volle trarre gli esempj dalle più illustri. Parmi poi, che Aristotele là, dove tratta di quella sua virtù, che chiama ἀνδεία, abbia voluto, non già definirla, ma descriverla più tosto e commendarla; il che potrà ognuno facilmente intendere, leggendo quel capo. Non può dunque così di leggeri accertarsi, sotto qual definizione egli la comprendesse.

Gli estremi della fortezza, almeno in quanto risguarda i pericoli, sono l'audacia, e il timore. L'audacia è di colui, che troppo sprezza i pericoli, e non usa quelle cautele, che ragion vuole; il timore è di colui, che troppo se ne turba, e però gli sfugge, quando dovrebbe incontrarli. E' proprio del timido usar molto più cautele, che non bisogna; sebbene, dove il pericolo sia vicinissimo, tanto si turba, che non sa prender consiglio, nè può.

Sono alcuni abiti, i quali dal volgo si chiaman fortezza, e non sono: perciocchè nè quelli son forti, che si espongono ai pericoli per mercede, nè quelli, che il fanno solo per ira; poichè niuno di questi opera per fine di onestà, tolto il

qual fine è tolta via la virtù. Nè quelli pure son forti, i quali si confidano tanto nella perizia, e robustezza loro, che non credono essere verun pericolo nell'incontro, perciocchè se si leva l'immaginazion del pericolo, levasi eziandio la materia della virtù. E questi tali son da temersi, ma non son forti.

CAP. IV.

Della Temperanza.

La temperanza è una virtù, per cui l'uomo si astiene moderatamente, cioè, quanto ragion vuole, dai piaceri; nè dico da tutti i piaceri, ma da quelli, che consistono nel mangiare, e nel bere; e da quelli, che appartengono al sentimento del tatto. Perciocchè colui, che usa moderatamente, e sol quanto gli si conviene, del piacer della musica, benchè faccia azion buona, e virtuosa, e lodevole, non però temperante si chiama; nè intemperante si direbbe, quando ne usasse soverchiamente. E similmente colui, che si dà al piacere della caccia, o del ballo, o dell'armeggiare, o d'altra tal opera; il quale nè temperante nè intemperante si chiama; ma è da distinguirsi con altro nome.

Gli estremi della temperanza diconsi essere l'intemperanza, e l'insensibilità. L'intemperanza trae all'eccesso, ed è di colui, che va dietro a piaceri soverchiamente. L'insensibilità poi sarebbe di uno, il qual non avesse il gusto nè del mangiar, nè del bere, e non sentisse le lusinghe del tatto, e questo estremo è più tosto difetto di natura, che scostumatezza, ed è tuttavia rarissimo, e forse anche impossibile. Chi dunque fosse insensibile o stupido, non avrebbe colpa, ma nè pure virtù.

Fin-

Finquì abbiamo detto della fortezza, e della temperanza, le quali due virtù pare, che principalmente sieno dirette a compor l'uomo, e formarlo bene in lui stesso. Le altre virtù paion più tosto dirette a formar l'uomo, e ben comporlo verso gli altri; tra le quali la giustizia suole aver primo luogo; ma perciocchè di essa dovremo trattare un poco più largamente, la rimetteremo all' ultimo; e così parimente fece Aristotele. Ora diremo dunque della liberalità.

CAP. V.

Della Liberalità.

LA liberalità è una virtù, per cui l'uomo dona del suo ad altri moderatamente, secondo la retta ragione. Onde si vede subito, la materia di questa virtù essere tutto ciò, che dandosi ad uno può chiamarsi dono, come il danaro, la roba, e tutti i beni, che vengono in commercio. Però colui, che fa ottenere la dignità ad un' altro, o gli è cortese di un titolo, o mostra la via al passaggiero, si chiama egli bensì gentile, e benefico, ma non donatore, nè liberale.

Cade nell'estremo della liberalità per eccesso colui, che dona oltre il convenevole, e per difetto colui, che dona meno del convenevole. Il primo di questi estremi suol chiamarsi per un certo uso Prodigalità; sebben prodigo il più delle volte si dice anche colui, che dissipa le sue facoltà, eziandio che nulla doni ad altrui; potendo dissiparle o nella crapola, o nel gioco, o in altra guisa. L'altro estremo si chiama da molti avarizia, e forse meglio da Aristotele ἀνελευθερία. E certo l'avaro cade in questo estremo; ma non pertanto può

uno cadere in questo estremo, e tuttavia non dirsi avaro; come sarebbe uno, il quale essendo strettissimo nei donativi, fosse larghissimo nelle spese, e consumasse tutto il suo in passatempi; il quale non si direbbe avaro; e tuttavia mancherebbe alla liberalità, lasciando di donare, quanto conviene.

Può dunque chi è prodigo non eccedere nella liberalità; e chi manca di liberalità non è sempre avaro. Onde apparisce, ciò che vedrassi anche altrove, quanta confusion sia ne' nomi popolari: e quanto bisogno abbiano di studiar bene la natura delle virtù tutti quelli, che debbono parlarne al popolo, per non confonder le cose, essendo i nomi così confusi. Ma noi lasceremo, che altri proveggano al bisogno, facendo un trattato particolare di ciascuna virtù; e intanto tornando al proposito diremo brevemente della magnificenza.

CAP. VI.

Della Magnificenza.

LA magnificenza è una virtù, per cui l'uomo fa le spese grandi moderatamente, cioè quando e come conviene. Perchè nelle nozze si vuol fare spesa maggiore, che nella cena ordinaria; e nelle giostre, e negli altri spettacoli pubblici sta bene il far pompa, e spendere largamente. Ben' è vero, che non dovendo le spese eccedere la facoltà di chi le fa, poichè se eccedessero, non sarebbono convenienti, quindi segue, che nè i poveri, nè le persone mezzanamente comode possano avere magnificenza; imperocchè o non fanno le spese grandi, ciò che alla magnificenza richiedesi, o se le fanno, non sono convenienti, il

il che ripugna alla virtù. Nè questo dee recar maraviglia; sapendosi, che non tutte le virtù son di tutti. Ha anche di quegli, che per mancanza d'averi non posson'essere liberali. Gli estremi della magnificanza assai si possono intendere per le cose dette.

CAP. VII.

Della Magnanimità.

LA magnanimità è una virtù, per cui l'uomo studia di conseguire i primi onori moderatamente, cioè secondo che vuol ragione; onde gl' incontri magnifici, i posti elevati, i gran titoli sono materia, intorno a cui versa il magnanimo; il quale bisogna bene, che studj di meritargli, onde possa credere, che a lui si convengano; poichè se ciò non credesse, egli esigerebbe contra ragione; e in questo sarebbe eccesso, e non virtù. E quindi è, che il magnanimo tra tutte le virtuose azioni imprende sempre le più cospicue, e quelle, a cui debbonsi i primi onori; e però si dice, che la magnanimità rende grandi tutte le alrre virtù.

Gli estremi della magnanimità consistono o nel volere i primi onori, quando non convengono, il che si chiama superbia; o nel non curarli, qualor converrebbono, il che non saprei, come nominare in nostra lingua. Aristotele si servì del nome μικροψυχία, che vuol dire piccolezza d'animo.

Sono stati alcuni, i quali hanno biasimato questa Aristotelica magnanimità, nè l'hanno voluta porre nel numero delle virtù; parendo loro, che ella si opponga alla Cristiana umiltà, la qual virtù fa, che l'uomo sfugga tutti gli onori, e stimi di non meritargli; e va tanto innanzi, secondo

do gli ascetici, che per essa l'uomo viene a credere di esser peggiore di tutti, quantunque sia di bontà singolarissimo. Io ho proposto di non volere per conto alcuno in questo compendio entrare nella filosofia santa de' Cristiani. Forse che in altro luogo mostrerò, quanto lume abbia essa recato alla naturale filosofia, e quanto l'abbia adornata in tutte le parti, e perfezionata. Ora però a dileguare il proposto dubbio dirò solamente, che il Cristiano umile non può voler fuggire gli onori, se non quanto ragion chiede; e quando ragione il voglia, dovrà riceverli, ed acchetarvisi. E se egli sarà costituito in alto grado, per esempio in dignità regia, dovrà conoscere, che a lui si debbono gli onori reali, e gli vorrà; e saprà esser' umile anche in mezzo a questi onori; il che è grado sommo di umiltà. Par dunque, che il Cristiano umile non si opponga al magnanimo di Aristotele, potendo egli pure e meritar gli onori grandissimi, e conoscere, che gli si debbono, come il magnanimo, e volergli. E questa fu pur l'opinione del famoso de Aguirre, che seppe tanto innanzi in filosofia; e così pur credette S. Tommaso, il qual pare, che abbia avanzato in sapere tutti gli altri. E se noi ascolteremo il Rodriquez, maestro grandissimo fra gli ascetici, noi troveremo la Cristiana umiltà non opporsi in modo alcuno alla magnanimità d'Aristotele, anzi esserne il fondamento precipuo; nè poter'essere veramente magnanimo, se non l'umile Cristiano. Ma di questo abbastanza.

CAP.

CAP. VIII.

Della Modestia.

HA una virtù, che Aristotele stesso non seppe, come chiamare; ed è desiderio di certi piccoli onori, che alcuni hanno chiamato modestia; io direi più volontieri decenza; nè questo nome pure mi soddisfarebbe. Ma qual che il nome ne sia, è una virtù, per cui l'uomo cerca e vuole gli onori piccoli secondo retta ragione. Però materia di tal virtù sono le salutazioni, i primi posti nelle private compagnie, ed altre tali convenienze. Nè questa virtù dovrà scompagnarsi dall'umiltà Cristiana, non scompagnandosene la magnanimità.

Colui, che eccede, volendo queste minute convenienze più che non bisogna, può chiamarsi ambizioso; colui, che manca, volendone meno di quel che dovrebbe, non saprei, come chiamarlo; ma il vizio è raro, e per ciò forse non ha nome. L'ambizione è più comune, ed è vizio tanto grande, e tanto fastidioso, che a petto di esso può altro estremo parer virtù. E certo chi rifiuta i piccoli onori, che manifestissimamente gli si convengono, fa male; ma molto più turba la compagnia chi gli esige con sommo rigore, e n'è tanto geloso, che per ogni piccola mancanza si cruccia, e fa le querele grandissime.

Io non so, se a questa virtù potesse ridursi quella cura, che molti hanno, massimamente nobili, dell'onore; imperocchè volendo eglino esser tenuti in certo modo onesti, e consistendo in ciò quell'onore, che cercano, par bene, che si contentino di piccola cosa; poichè il meno onore, che possa farsi ad uno, si è quello di creerlo onesto;

ſto; e quindi è, che generalmente è dovuto a tutti, qualor non ſi provi con forte argomento il contrario.

Nè perchè io dica, eſſer piccolo queſto onore, voglio per ciò inferire, che non ſene debba tener conto; perchè ſiccome il ſaper gli elementi d'una ſcienza è coſa piccola, ma è però neceſſariſſima, nè è da tralaſciare; così l'aver buon nome, quantunque ſia piccolo onore, è però neceſſario al viver civile, nè dee traſcurarſi; anzi deeſi procurar di averlo più che gli onori grandiſſimi, che ſono men neceſſarj.

E s'egli è pur vero, che lo ſtudio dell'onore riducaſi a quella virtù, di cui ora trattiamo, biſognerà dire, che tutta la ſcienza cavallereſca altro non ſia, che un particolar trattato di tal virtù. La quale ſcienza perciocchè alcuni negano, che poſſa eſſervi, mentre altri la inſegnano diffuſamente, non ſarà fuor di propoſito accennar quì il meglio, ch'io poſſo, e in poche parole le parti di eſſa, acciocchè quelli, che hanno agio, eſaminandole tutte partitamente, poſſano formarne un più ſicuro giudizio.

Stabiliſce dunque la ſcienza cavallereſca, ſecondo che inſegnano i più eccellenti maeſtri, queſte tre coſe: prima, che l'uom nobile dee conſervar'intero l'onor ſuo; indi, che queſto onore per l'ingiuria ſi perde, o ſi ſminuiſce; e in ultimo luogo, che per la ſoddisfazione ſi reſtituiſce, e non altrimenti. Poſte le quali coſe ne viene per giuſta conſeguenza, che l'uom nobile, qualor riceve ingiuria, debba eſigerne ſoddisfazione; e perchè l'eſigerla è in certo modo riſentirſi, per ciò debba l'uom nobile riſentirſi tutte le volte, che riceve ingiuria.

Chi dunque voleſſe entrare a ſpiegar tutta la ſcienza a parte a parte, dovrebbe in primo luo-

go

go dimostrare, quanto, e come, e fino a qual segno debba l'uom nobile pregiar l'onore, e averlo caro. Nel che temo, che alcuni trascorrano all'eccesso, anteponendolo, non che alla vita, alla salute ancor della patria, e dei figliuoli, e dei parenti, e degli amici. Nè io so, perchè un nobile, essendo fuori del suo paese, e sconosciuto, non potesse saviamente, e con virtù sostener la vergogna di essere tenuto un ladro, qualor facesse mestieri a conservar la vita del fratello, o dell' amico posponendo così l'onore all'amicizia.

Sarebbe in secondo luogo da dichiarare, quando l'ingiuria levi l'onore, e quando no; perchè sebbene in questa cavalleresca scienza non suol chiamasi ingiuria se non quell'offesa, che leva l'onore, ad ogni modo son certe offese, che, quanto è in loro, potrebbon levarlo, e però ingiurie si chiamano; ma le circostanze fanno, che nol levino. Perchè se quello, che dice, o mostra di voler dire, l'ingiuriatore, è manifestamente falso, non leva l'onore, perciocchè niuno gliel crede; ed anche l'ira toglie fede alle parole; le quali non bisogna esaminare tanto sottilmente, nè misurare ogni sillaba, avendo paura di ogni equivoco, e volendone subito le dichiarazioni; perchè mostra di avere l'onor suo assai male stabilito chi teme di perderlo per così poco. Nè dico io già, che l'ingiuria non levi mai l'onore, che talvolta lo leva; dico solo, che ciò non avvien così spesso, come alcuni si credono, e per questo appunto sarebbon le ingiurie da distinguersi.

Sarebbe poi in ultimo da dichiarare, quali soddisfazioni sieno quelle, che vagliono a restituir l'onore perdutosi per l'ingiuria. E quelle certo sono valevolissime, che si ottengono per giudizio pubblico; le altre dovrebbono diligentemen-

te

te esaminarsi. Perchè la soddisfazione, dovendo restituir l'onore, dee far credere a gli uomini il contrario di quello, che loro avea fatto creder l'ingiuria; il che è difficile a conseguirsi per dichiarazioni, e proteste, che faccia colui, che ingiuriò; il quale se persuase altrui con l'ingiuria, poco persuaderà col disdirsi, sapendosi, che questo si fa il più delle volte per uscir di briga, non per altro. E gli uomini in questi affari sono disposti sempre a credere il peggio, valendo appresso loro assai più, che le scritture, la pratica, che s'ha del mondo. Ma mio intendimento non è ora di fare un trattato di cavalleria; bastimi averne descritta, o più tosto abbozzata, e delineata la forma.

CAP. IX.

Della Mansuetudine.

LA mansuetudine, che da i latini si chiama ancor lenità, è una virtù, per cui l'uomo trattien l'ira per modo, che si stia dentro i termini del convenevole. Onde facilmente si vede, che colui, il qual mai non si adirasse, eziandio che l'adirarsi talvolta gli stesse bene, non sarebbe mansueto; anzi peccherebbe contra la mansuetudine, e incorrerebbe in un'estremo, che potrebbe chiamarsi lentezza, non avendo altro nome, ch'io sappia. Così lento, non mansueto diremo un padre, che, seguendo l'ira moderatamente, emendar potrebbe il figliuolo, e nol fa. L'altro estremo, che consiste nell'adirarsi oltre il convenevole, può dirsi ira viziosa, o smodata. E questo vizio è il più frequente, ed è massimamente dei grandi, e dei potenti.

CAP.

CAP. X.

Della Verità.

IL commendare, e lodar se stesso, esponendo le proprie virtù, ove si faccia secondo ragione, mezzanamente, e con bel modo, mettesi a luogo d'una virtù, la quale Aristotele chiamò ἀλήθεια, però gli altri la dicono verità, forse perchè il lodar se stesso non può mai essere azion virtuosa, ove la lode non sia vera.

E quindi è che il lodar se stesso, e le azioni sue conviene massimamente al virtuoso, il qual però non dee farlo, se non che rare volte, e sol quando vi è astretto da necessità; di che abbiamo molti esempj in Cicerone, che ad alcuni pajono anche troppi. E Vergilio, il qual propose il suo Enea, come uomo virtuosissimo, pur gli fè dire

Sum pius Æneas, raptos qui ex hoste penates
Classe veho mecum, fama super æthera notus

imperocchè avea bisogno di commendar se stesso per avere ajuto dalla Dea.

Nè anche si disdice ad uomo semplice lodar se stesso qualche volta, facendol massime senza pompa di parole, e quasi non s'accorgendo di farlo; perciocchè la semplicità leva il sospetto dell'ambizione. Però ben fece Virgilio, ponendo in bocca a Dafni que'versi

Daphnis ego in silvis hinc usque ad sidera notus
Formosi pecoris custos, formosior ipse

i quali ad uomo accorto si disdirebbono; in un giovinetto semplice, e sincero, come quello era, hanno grazia.

Gli estremi di questa virtù facilmente si intendono perchè certo è da biasimarsi molto colui,

lui, che loda se stesso oltre il convenevole; nè è gran fatto da lodarsi chi potendo, e dovendo secondo ragione dir le sue lodi, teme di farlo; ed è però men male peccare in questo secondo modo, che nel primo.

CAP. XI.

Della Gentilezza.

E'Anche un'altra virtù lodare ed approvare i detti, e le azioni altrui, purchè si faccia a buon fine, e convenientemente, e secondo ragione. La qual virtù se noi chiameremo gentilezza, non credo, che molto ci allontaneremo dal parlar popolare.

Un estremo di questa virtù consiste nel lodar troppo, e quando, e come, e per quel fine, che non conviene. Nel che mancano gli adulatori, che per fin di guadagno, o per rendersi aggradevoli, lodano eziandio le cose, che son da biasimarsi. E cadono in questo estremo ancor quelli, i quali lodano le qualità buone, che ha un vizioso, conoscendo per altro, che quella lode nutre, e fomenta la malvagità; come colui, che parlando con l'omicida, si estende a lodarne, ed esaltarne l'accortezza, l'ingegno, l'ardire, nulla riprendendo l'omicidio stesso; poichè l'omicida contento di quelle lodi meno pensa ad emendarsi; e questi peccano nella gentilezza, perchè lodano quando, e come non conviene. E similmente fanno quelli, che udendo alcuna malvagità, o vedendola, non la voglion riprendere, quantunque possano, e si tacciono; i quali non vogliono dispiacere a i cattivi, nè credono di peccare, perchè peccan tacendo. Nè io so, se più nuociano al buon costume questi cortesi,

che

che non diſapprovano mai niuna coſa ; o quei faſtidioſi , che le diſapprovano tutte.

L'altro eſtremo della gentilezza è di quelli, che nell'altrui lode ſono più ſcarſi di quel che conviene ; nel che cadono facilmente gl'invidioſi e i ſuperbi ; e queſti ſono veramente più odiati, che gli adulatori ; ma non forſe più malvagi. Laonde ſarebbe da ſtudiarſi grandemente la gentilezza; perchè ſebbene queſta virtù è poco celebrata da gli uomini, è però aſſai gradita, e l'un de gli eſtremi è molto odiato , l'altro è molto degno di eſſere.

C A P. XII.

Della Piacevolezza.

NOi chiameremo piacevolezza quella virtù , che Ariſtotele chiamò εὐτραπελία, e conſiſte nel rallegrare e tenere in feſta le compagnie con ragionamenti grazioſi , e leggiadri motti ; il che facendoſi moderatamente , e ſecondo che alle perſone conviene , ed al luogo, ed al tempo, e alle circoſtanze tutte , contiene virtù morale.

Che ſe uno eccede in ciò , trae in un vizio , che potremo dire buffoneria ; come quelli , che per far ridere uſano motti oſceni , ed avviliſcon ſe ſteſſi , e raccontano coſe ſporche , e laide ; il qual coſtume è maſſimamente dei comici , e dei poeti italiani , tra quali non è mancato chi faccia la laudazione dell' orinale . E ſimilmente ſono colpevoli tutti quelli , che ſcherzano con poca riverenza della religione , e delle coſe ſacre.

L'altro eſtremo della piacevolezza è di quelli, che nell' uſo delle facezie ſono più ſcarſi, che non conviene . E in alcuni veramente è da riprendere una certa rozzezza d'animo , che emendar potrebbono , e non voglionn ; i più però , anzi

che vizio di coſtume, hanno difetto di natura, ricercandoſi un certo ingegno a ritrovar le facezie accomodate al tempo, e all' occaſione; il qual' ingegno ove manchi, nulla ſerve la volontà. Però ſiccome la magnificenza non è ſe non dei ricchi, così la piacevolezza non è ſe non degl'ingegnoſi. E per ciò ſiccome mal ſarebbe il povero a voler uſare la magnificenza, così mal ſarebbe colui, che voleſſe uſare la piacevolezza, non eſſendovi da natura diſpoſto.

CAP. XIII.

Della Giuſtizia.

LA giuſtizia è una virtù, per cui l'uomo è diſpoſto di dare altrui prontamente quello, che gli ſi dee. E però giuſtizia in primo luogo ſi chiama quell'abito, che uno ha di fare generalmente le coſe oneſte; perchè il farle è un' obbedire alle leggi, e preſtare alla ſovrana ed immutabile autorità dell'oneſto quella ſommiſſione, che per noi le ſi dee; di che nulla è più giuſto. E queſta giuſtizia legale vien detta, e non è una particolar virtù, abbracciandole generalmente tutte.

La giuſtizia poi, che può dirſi virtù particolare, e di cui ora trattiamo, ſi è quella, per cui l'uomo è diſpoſto di dare all'altr'uomo quello, che gli ſi dee. E perchè quello, che gli ſi dee, può doverglиſi principalmente in due maniere, o perchè l'abbia meritato, o perchè ſiaſi così per certo ragionevol cambio convenuto, quindi naſcono due maniere di giuſtizia. La diſtributiva, per cui ſi aſſegnano i premj e le pene ſecondo il merito; e la commutativa, per cui ſi cambiano i beni, non ſecondo il merito di ciaſcuno, ma ſecondo il convenuto. Perchè ſe il compratore ſborſa

sa il prezzo della roba comprata al mercatante, egli non riguarda i merito del mercatante, ma l'obbligo della convenzione. All' incontrario il principe, che punisce il reo, riguarda il merito di lui, non alcuna particolar convenzione, che che con esso abbia.

Suol dirsi, che la giustizia distributiva va dietro a una certa proporzione, e la commutativa va dietro all'egualità. Noi spiegheremo brevemente questo detto, il qual contiene il fondamento e la somma dell' una, e dell'altra giustizia.

La giustizia distributiva dunque va dietro a una certa proporzione, inquanto che distribuendosi i premj e le pene secondo il merito, bisogna, che qual'è la proporzione, che passa tra il merito d'uno, e il merito di un'altro, tal sia quella, che passa tra il premio o la pena, che si dà all' uno, e il premio o la pena, che vuol darsi all' altro. Levandosi via questa proporzione levasi via la giustizia distributiva.

E quindi si vede, che in due maniere può mancarsi alla giustizia distributiva, o dando più di quello, che la suddetta proporzione richiede, o dando meno; e questi sono gli estremi d' essa giustizia, benchè ne' premj il dar più di quello che la proporzione richiede, e nelle pene il dar meno, non è sempre atto vizioso, quantunque sia sempre fuori del giusto. Perciocchè l'uomo non è obbligato a esercitar giustizia ad ogni tempo; e fa bene tavolta a esercirar più tosto qualch' altra virtù; come colui, che castiga meno del giusto e in questo adopera clemenza; e colui, che premia oltre il merito, e in questo adopra liberalità.

La giustizia commutativa poi va dietro all'egualità, inquanto che cambiandosi per essa i beni, non è giusto il cambio, se non è eguale, e se l'uno non dà tanto all'altro, quanto ne riceve. E

benchè nelle occorrenze della vita sogliano cambiarsi certi beni, che per se stessi non hanno proporzione alcuna, nè egualità (perchè si cambiano indistintamente e vesti, e pitture, e case, e poderi, e diritti, e dominj, ed altre cose tali) questi tuttavia si rendono eguali per rispetto del danaro, che è come una misura comune; perchè se la pittura a giudicio degli uomini val tanto, quanto il podere, si dice, che la pittura, e il podere sono eguali. E quand'anche danari non fossero, come una volta non furono, potrebbon però dirsi eguali quei beni, che egualmente conducono alla felicità. Imperocchè se tutte le azioni umane alla felicità son dirette; nè altro si cerca dagli uomini, nè si vuole, se non la felicità sola; che fanno essi dunque nelle lor compre, e nelle lor vendite, e ne' i lor mutui, e in tutti i loro contratti, se non che trafficare quando una parte, e quando un'altra delle loro felicità? Nel qual traffico per questo ancora ricercasi l'eguaglianza, avendo tutti gli uomini per natura loro alla felicità egual diritto.

Intanto per le cose dette si vede, poter uno mancare in due modi alla giustizia commutativa, o dando più di quello, che l'uguaglianza richiede, o dando meno; benchè chi dà più, non commette colpa, ma è in errore; colui, che dà meno, offende la giustizia, ed opera disonestamente. E di qui può conoscersi, quali sieno gli estremi della giustizia commutativa.

Nè Aristotele si allontanò guari da questo nostro discorso, avendo insegnato, che la giustizia commutativa è posta tra il far danno, ed il riceverne; alla qual sentenza procedeva in questo modo. Facendosi alcuna commutazione tra due persone, non può ella dirsi del tutto giusta, se non è tale rispetto ad amendue le persone, che la fanno; ora se l'una persona, fa danno all'altra, la commuta-

zione

zione è ingiusta rispetto ad essa, se riceve danno dall'altra, è ingiusta rispetto all'altra; non può dunque la commutazione dirsi del tutto giusta, se il commutante o reca danno, o ne riceve, onde pare, che la giustizia commutativa debba esser posta tra queste due cose.

Per tutto quello, che è finquì detto tanto della giustizia distributiva, quanto della commutativa, assai si conosce non avere i Pittagorici compiutamente inteso la natura di questa virtù, allorchè insegnarono non essere generalmente la giustizia, se non che τὸ ἀντιπεπονθός, cioè il contraccambio, che alcuni hanno chiamato talione; e volevano con ciò dire, che ognuno debba ricevere tal cosa appunto, quale altrui diede, e in ciò sia posta tutta la giustizia. Nel che per verità si ingannarono; perchè sebbene può aver luogo qualche volta, che se uno rompe il braccio ad un'altro, giustizia sia, che a lui similmente si rompa il braccio; e se uno dà cento scudi, a lui parimente cento scudi si dieno; tuttavolta non è sempre così. Perchè come può darsi tal contraccambio ad uno, il quale con suo pericolo abbia conservata la patria? E pure giustizia vuole, che sia premiato. Ed a colui, che merita premio per qualche scienza con lungo studio acquistata, si rende non già un'altra scienza, come richiederebbesi al contraccambio, ma bensì ricchezze ed onori. Oltre di che ognun vede, che se il nobile, e il cittadino constituito in maestratura, percuote il plebeo, non dee essere dal plebeo ripercosso all'istesso modo; facendo la disuguaglianza delle persone, che in egual percossa sieno le offese disuguali. Onde apparisce, che introducendo i Pittagorici contraccambio levavano l'uguaglianza.

Vegniamo ora a certe convenzioni, le quali percioechè inducono obbligo, paiono contenere

 giu-

giustizia commutativa; nè però giustizia commutativa propriamente hanno in loro, nè egualità, anzi nè giustizia pure in niun modo; nel che se io m'inganni, vedranno altri. E certamente nelle donazioni, che si fanno tra gli uomini, e si pongon nel numero de' contratti, non par che sia egualità nè giustizia niuna; perciocchè colui, che dona, dà al compagno senza volere ricever nulla; nè può dirsi, che dia ad altrui quello, che gli si dee; anzi dà quello, che non gli si dee, e per questo dona; ed è liberale non giusto. Par dunque che la donazione, benchè fra i contratti abbia luogo, non contenga però giustizia veruna, nè possa contenerla.

Ma sono ancora altre convenzioni, nelle quali non è, nè può essere egualità nè giustizia per rispetto della materia, di cui si conviene; perciocchè uno talvolta trae in contratto certi beni così alti e magnifici, che non hanno prezzo, che gli eguali; come il medico, che reca la sanità all' infermo, convenutosi di certa somma; e il maestro similmente, che insegna la scienza allo scolare; perchè la sanità, e la scienza si stimano dagli uomini maggiori di ogni prezzo, forse perchè si crede condur quelle all'umana felicità più che qualunque somma di danaro. Ora queste convenzioni, quantunque giuste a qualche modo dir si possano, e inducano obbligazione in chi le fa, non contengon però vera e propria giustizia commutativa, non contenendo uguaglianza. Che se l'infermo dee pure al medico la somma, onde s' è convenuto, e lo scolare al maestro; ciò viene perchè così s'è convenuto, e vuol mantenersi la fede data; non perchè nella convenzione contengasi permutazione, o cambio giusto veruno.

Alcuni però, per ridurre queste tali convenzioni all'uguaglianza, le torcono con interpretazione

per

per tal modo, che convenendosi il medico di risanar l'infermo per certa somma, e il maestro di addottrinar lo scolare, non si conviene propriamente nè della sanità, nè della dottrina; ma sol si pone in contratto quella material fatica, che fanno il medico ed il maestro a procurar quegli la sanità dell'infermo, e questi l'ammaestramento dello scolare. Così levando dalla materia del contratto la sanità, e la dottrina, che si stimano maggiori di ogni prezzo, e lasciandovi la sola material fatica o del medico, o del maestro, pretendono ridur le parti a egualità, potendo essere a tal fatica prezzo eguale. Comunque siasi, par certo, che la giustizia commutativa propriamente non abbia luogo, qualor vogliansi porre in contratto certi beni superiori ad ogni prezzo. Il perchè bene e saviamente hanno disposto le leggi di molti popoli, che non si mettano a vendita i maestrati, nè le cose sante e consacrate dalla religione.

Siccome poi ha dei beni, che per valer troppo non posson venire in commutazione eguale e giusta; così ha delle persone, che non posson far commutazione alcuna, non avendo che commutare; nè è per questo, che non si facciano convenzioni anche con loro, alle quali star si dee più tosto per una certa fedeltà naturale, e costanza d'animo, che per giustizia. E di questa maniera sono gli schiavi, che non essendo padroni nè nell'opera, nè dei corpi loro, non che della roba, non hanno che commutare. E però se pongon fatica, e si adoprano ne' comodi de' lor Signori, non posson per questo prendere mercede alcuna; e se il padrone, o alcun'altro convien con loro, e osserva il convenuto, non è in questo vera e propria giustizia commutativa, ma è un'altra virtù. E lo stesso similmente vuol dirsi dei figliuoli, che son del padre; e della moglie, che è del marito,

i quali non possono commutar nulla, se già non avessero beni proprj; il che può variare secondo la varietà delle leggi.

Si fa una quistione, se l'uomo possa essere ingiusto verso se stesso, e par di nò; perchè se quello, che riceve ingiuria, è contento riceverla, non è più ingiuria, secondo il detto: *volenti non fit injuria*; ora se l'uomo fa ingiuria a se stesso, la riceve anche egli stesso, ed è contento riceverla, perchè se non fosse contento, non la farebbe, dunque non è più ingiuria, dunque non può l'uomo fare ingiuria, dunque non può essere ingiusto verso se stesso. Ben'è vero, che se uno uccide se stesso, quantunque non faccia ingiuria a se, par tuttavia, che la faccia ai parenti, ed agli amici, e massimamente alla patria; perchè niuno è mai tanto suo, che non sia in qualche modo ancor degli altri, i quali posson volere, e vogliono, che esso si conservi al ben comune; e però fa ingiuria a loro, privandogli di un bene, che posson pretendere, e pretendono.

Finquì abbiamo detto di tutte le undici virtù, che furono da Aristotele annoverate; delle quali se alcuno non sarà contento, e vorrà aggiungerne delle altre, non molto con lui contrasteremo; nè faremo quello, che fanno certuni, i quali, come avessero obbligo di sostenere, che le virtù tutte in queste undici debbano contenersi, si studiano con ogni sforzo di ridurre ogni abito virtuoso, qual ch'egli siasi, ad una di esse, facendo per ciò bene spesso violenza alle definizioni, e interpretandole, e torcendole stranamente, di che nascon litigi senza fine. Noi però lasceremo ad altri questa fatica, nè molto ci cureremo di ridurre alle undici virtù sopraddette o la clemenza, o la fedeltà, o la religione, o la gratitudine, o la cortesia, o altra virtù non nominata, contenti essen-

essendo, che oltre le virtù annoverate da Aristotele altre esser ne possano. E certo egli par bene, che siccome ha una virtù, che versa intorno alle spese, e chiamasi magnificenza; così potrebbe notarsene un'altra, che versasse intorno alle fatiche, ed un'altra, che versasse intorno agli studj, ed un'altra, che versasse intorno alle visite ed ai passeggi, essendo tutte queste cose capaci di mediocrità così, come sono di eccesso, e di difetto. E se tra le virtù morali si pon l'abito di usar facezie, e di tener graziosi ragionamenti, perchè non potrà quello anche porvisi di usar detti gravi atti a inspirar virtù, e di fare racconti onesti, e di comporre esortazioni? Ma lunga e difficile impresa sarebbe numerar tutte le maniere della virtù; chi però ne avrà ben inteso molte, potrà intendere facilmente ancor le altre, senza aver bisogno di affaticarsi per ridurle tutte a quelle undici.

CAP. XIV.

Se avendosi una virtù s'abbiano tutte.

Aristotele insegnò, che avendosi una virtù in grado eccellentissimo si hanno tutte. Li Stoici confermaron lo stesso, levando via quelle parole: in grado eccellentissimo, le quali parvero loro inutili, non essendo virtù al parer loro se non quella appunto, che è giunta ad un tal grado. Prima di dimostrare l'opinion d'Aristotele piacemi premetter due cose.

La prima è, che ogni virtù nasce dall'amor dell'onesto, e per amor dell'onesto si pone in opera, e si esercita; e non può esser, nè dirsi, grandissima, se l'amor dell'onesto, onde nasce, e per cui si esercita, non è grandissimo. Per la qual cosa colui, che ha una grandissima virtù, avrà eziandio un grandissimo amore dell'onestà.

La

La seconda si è, che quanto maggior amore sentirà l'uomo in se dell'onesto, tanto maggior prontezza avrà egli a tutte le azioni virtuose, eziandio a quelle, alle quali sarà meno avvezzo, supplendo in lui alla forza dell'uso la grandezza dell'amore; avrà dunque prontezza grandissima a qualunque azion virtuosa colui, in cui l'amor dell'onesto sarà grandissimo.

Ciò posto argomenteremo a questo modo. Chi ha una virtù in grado eccellentissimo non può non avere, come testè abbiamo detto, un'amor grandissimo dell'onesto; e chi ha un'amor grandissimo dell'onesto, ha parimente una grandissima prontezza a tutte le azioni virtuose, il che pure abbiam mostrato poc'anzi; dunque chi ha una virtù in grado eccellentissimo avrà similmente una grandissima prontezza a qualunque azion virtuosa. Or chi non vede, che questa prontezza abbraccia tutte le virtù? Avrà dunque tutte le virtù, e sarà disposto a far prontamente così le azioni del forte, come del temperante, e del magnifico, e del liberale, e del magnanimo, e di qualunque altra virtù, valendo in tutte egualmente l'amore dell'onestà.

Tu dirai. Potrebbe uno essere avvezzo a frenar l'ira, e tuttavia non essere avvezzo a frenar' il timore, e così esser pronto a gli atti della mansuetudine, e non essere a quelli della fortezza; e ciò posto egli avrebbe la mansuetudine senza la fortezza; può dunque uno avere una virtù senza averle tutte.

Rispondo. Colui, ch'è avvezzo a frenar l'ira con virtù somma, ed è per ciò mansueto in grado eccellentissimo, dovrà avere un'amore grandissimo verso l'onesto; perciocchè senza questo niuna virtù è, nè può dirsi, somma; ed avendolo, avrà parimente, come sopra è dimostrato, una grandissima disposizione a far gli atti della fortezza, quantunque non vi sia avvezzo; il che però non sarebbe,

se

se egli fosse d'una mansuetudine non grandissima, ma ordinaria; perchè l'amor dell'onesto sarebbe anch'esso ordinario, nè basterebbe a render facili all'uomo quelle azioni, a cui per altro non fosse avvezzo.

Ma pur dirà alcuno. Quand'anche avesse costui una grandissima disposizione a gli atti della fortezza, pur non sarebbe questa disposizione acquistata col lungo uso, nè con l'esercizio di tali atti, laonde non sarebbe abito; poichè l'abito è una disposizione, che si acquista con l'esercizio di molti atti; e non essendo abito, nè virtù pure sarebbe, nè fortezza; perchè, come è stato detto, la virtù non è se non abito.

Rispondo, che questa disposizione a gli atti della fortezza sarebbe acquistata col lungo uso, non già di far'atti di fortezza, (che questo ora non supponghiamo) ma bensì di seguire con grande animo, e con gran forza l'onesto; imperocchè avvezzandosi l'uomo a seguir l'onesto con sommo ardore in certe azioni, acquista forza, e prontezza di seguirlo ancor nell'altre. E così avviene ancora in qualunque particolar virtù, che avvezzandosi l'uomo a esercitarla in certe occasioni, acquista forza di esercitarla in tutte; e colui, che in casa si avvezza a frenar l'ira verso i domestici, la frenerà anche fuori verso gli estranei; e chi è veramente forte nell'assalire, lo sarà anche nel difendersi; e similmente colui, che esercitando una virtù avrà avvezzato l'animo a seguire costantemente l'onesto nelle azioni proprie di tal virtù, lo seguirà per quest'uso facilmente eziandio nell'altre.

Ripiglierà alcuno. Pur s'è detto, che il povero non può esser magnifico; e che colui non può esser piacevole, il quale non sia ingegnoso. Or questo dunque dovrà esser falso. Perchè può benissimo il povero, e il non ingegnoso aver qualche virtù, come

come la temperanza, in grado eccellentissimo; e avendo questa, avrà il povero anche la magnificenza, e il non ingegnoso anche la piacevolezza.

Rispondo, che dove abbiamo detto, non potere il povero esser magnifico, nè aver virtù di magnificenza, abbiama inteso non poterla avere per quei mezzi, che son più comuni, ed ordinarj, e che consistono nel lungo esercizio di quegli atti, che sono proprj della magnificenza. Ed anche abbiamo voluto in quel luogo considerare le virtù mezzane ed ordinarie, non le eccellentissime, e somme. Per altro se il povero avrà la temperanza in grado altissimo, egli avrà parimente le altre virtù, e la magnificenza ancora; sebbene la magnificenza non potrà usarla, per mancanza di facoltà; ma altro è il non avere una virtù, altro l'averla, e il non usarne. E lo stesso può dirsi del non ingegnoso, che potrà all'istesso modo avere piacevolezza, sol che abbia la volontà pronta a sollevare, e rallegrare altrui con la grazia dei motti, quantunque per mancanza d'ingegno non sappia farlo; e sarà come un forte, il qual sia trattenuto dalla podagra, onde non possa andare incontro ai pericoli; al quale mancando la prontezza del corpo, non però manca quella dell'animo; nè lascia per la podagra di esser forte, ma è un forte podagroso.

CAP. XV.

Delle colpe, e de' vizj.

AVendo noi detto delle azioni virtuose, e delle virtù, ragion vuole, che dicasi ancora delle colpe, e de' vizj. Diciamone dunque brevemente. E' da avvertire, che l'onestà ci prescrive ed ordina alcune azioni; alcune altre non le prescrive, ma

ma solo le propone, e quali le raccomanda; e quelle siamo obbligati di fare, queste non già; sebbene anche queste ben sarebbe di farle. Così ben sarebbe, e secondo l'onesto astenersi dal vino per maggior temperanza, ma niuno obbligo però vi ci stringe; all'incontrario ognuno è obbligato a moderar l'ira, e conservar la fede.

Il contravvenire al prescritto, ed all'ordine dell'onestà è colpa, la quale può diffinirsi azione discordante dall'onesto. Il vizio poi non è altro, che abito di commetter colpe, il qual'abito, chi volesse, potrebbe dividersi in più maniere secondo la varietà delle colpe, in quella guisa, che secondo la varietà delle azioni virtuose si dividono le virtù. Ma noi lasceremo, che altri il partano a modo loro.

La colpa poi ha alcune proprietà, che sono degne di considerazione. E prima rende colpevole colui, che la commette, cioè deforme, ed imperfetto, e diverso da quello, ch'esser dovrebbe; poi lo fa degno di biasimo, e di castigo. Nè vale il domandare, in che consista una tale deformità; perciocchè in qualunque cosa consista, egli è però certo, che colui, che ha rubato, tutti stimano reo, e degno di castigo; e lo stimarlo così è lo stesso, che stimarlo brutto, e deforme, ed altro da quello, ch'esser dovrebbe.

E questa deformità e reità riman nel colpevole, quantunque passi l'azion della colpa; perche sebbene colui ha ammazzato jeri il compagno, e quella azion non è più; e però in chi la fece la reità d'averla fatta; nè a toglierla via vale alcun'atto, che egli faccia, o pentendosi di quel, che commise, o in altro modo; poichè quantunque il ladro si penta, e restituisca quello, che ha rubato, egli è però tuttavia un ladro, ed è colpevole di quel furto, che già fece, ed ha reità in se; nè può dir-

dirsi giusto e innocente per modo alcuno; e tuttavia merita quel castigo, che le leggi hanno imposto al latrocinio. So, che la filosofia dei Cristiani ha insegnato i mezzi, onde possa giustificarsi, cioè divenir giusto un colpevole, ma la filosofia naturale, ch'io sappia, non ne mostra niuno.

E' stata quistione tra li Stoici, e gli altri filosofi, se possa una colpa esser maggiore di un'altra, dicendo li Stoici, tutte le colpe essere eguali, il che negavano i Peripatetici; la ragion de'quali può esser questa. Essendo la colpa non altro, che un'azion malvagia, inquanto è discordante dall'onesto, quella potrà dirsi colpa maggiore, che più dall'onesto discorda, e quella minore, che meno. Ora può un'azione discordar più dall'onesto, e un'altra meno. Potrà dunque una colpa dirsi maggiore di un'altra. In fatti chi negherà, che se due azioni discorderanno dall'onesto, l'una in tutte le sue circostanze, l'altra in una sola, non sia quella più discordante di questa? Come l'ingannare con giuramento persona amica, e in cosa grave; che certo è più discordante dall'onesto, che non è l'ingannare in cosa lieve, e senza giuramento uno straniero; poichè questo discorda dall'onesto, inquanto solo è inganno, e quello discorda in ogni sua circostanza. E chi non vede, che più discorda dall'onesto ammazzar suo Padre, che involar due scudi al vicino? E certo siccome naturalmente veggiamo, molte cose esser prescritte dall'onesto, così pure naturalmente intendiamo alcune esserci imposte con maggior prèmura, e per così dire con maggiore imperio, e autorità, altre con meno; ed esser maggior colpa contravvenire a quelle, che a queste.

Sarebbe molto utile a gli oratori, ed ai poeti, massimamente ai comici, aver raccolte le note, e i

e i contrassegni più illustri di ciascun vizio, per potere, ricorrendo ad esse, dipingerne in pochi tratti quando uno, e quando un'altro, senza aver bisogno di tante parole; le quali bene spesso, non toccando quelle note più insigni, poco vagliono. Potrebbon'anche raccorsi le note di ciascuna virtù, e di ciascun'effetto. Aristotele ne accennò alquante nella Rettorica, e nella Morale; e molte cene mostrano i Caratteri di Teofrasto. Ma in un compendio non possiamo andar dietro ad ogni cosa.

Il fine della Parte Terza.

PAR.

PARTE QUARTA

DELLE VIRTU' INTELLETTUALI.

C A P. I.

Che cosa sia virtù intellettuale, e quale il soggetto di essa, e qual la materia.

Onciossiacosachè la parte ragionevole dell'animo, che chiamasi ancor superiore, contenga due potenze, intelletto, e volontà, avendo noi detto abbastanza della seconda, in cui, come nel soggetto loro, riseggono tutte le virtù morali, resta che diciamo ancor della prima. E per cominciare dalla distinzione diremo, che l'intelletto è quella potenza, che riguarda le cose, inquanto sono da conoscersi, che è lo stesso che dire, inquanto sono vere; siccome la volontà è quella potenza, che riguarda le cose, inquanto son da volersi, che è lo stesso che dire, inquanto son buone.

E' paruto ad Aristotele, nè senza ragione, che l'intelletto debba distinguersi in due facoltà; l'una delle quali puo chiamarsi contemplativa; l'altra consultativa, ovvero deliberativa. La contemplativa è quella, che considera le cose non per altro, che per conoscerle, come fa il matematico allorchè considera il rivolgimento delle sfere. La consultativa è quella, che considera le cose non sol per conoscerle, ma per prender consiglio sopra di esse, e deliberare; perchè sebbene l'elezione è propria della volontà, sta però all'intelletto d'esaminar le ragioni dell'eleggere.

Ora

Ora potendo l'uomo di leggieri ingannarsi; e trascorrere in errore tanto nel contemplar le cose, che solo vuol conoscere, quanto ancora nel deliberare, è certissimo, che egli può con lo studio, e con l'industria, e col lungo esercizio acquistarsi un'abito di giudicar rettamente, e conoscer cose, come sono in se, e di vedere alle occasioni, qual consiglio sia da prendersi, e qual no; nè può negarsi, che questo abito non sia un compimento, e una perfezione delle sopraddette due facoltà. Laonde non senza ragione si chiama virtù, e dicesi intellettuale, perciocchè appartiene all'intelletto; siccome le virtù, che risseggono nella volontà e la rendono moderatrice, e signora delle passioni, si chiamano morali, perciocchè appartengono ai costumi.

Sia dunque la virtù intellettuale un'abito di conoscer le cose rettamente, o si considerino sol per conoscerle, o si considerino per deliberarvi sopra. E di quì può vedersi, qual sia il soggetto della virtù intellettuale, e qual la materia; imperocchè il soggetto si è l'intelleto medesimo, in cui essa virtù risiede; e la materia sono le cose istesse, che si considerano, inquanto son da conoscersi. E ciò basti aver detto dell'essenza della virtù intellettuale, e del soggetto di essa, e della materia.

C A P. II.

Che la virtù intellettuale è necessaria alla felicità.

CHe la virtù intellettuale sia necessaria alla felicità, può dimostrarsi con molte ragioni. Noi ne diremo alcune; e la prima sia questa. Essendo non altro la felicità, che la somma di

tutti i beni, che perfezionano la natura dell'uomo, ne viene per conseguente, che tutto ciò, che perfeziona la natura dell'uomo, sia necessario alla felicità. Ora la virtù intellettuale perfeziona senza alcun dubbio la natura dell'uomo; dunque senza alcun dubbio è necessaria alla felicità. E se a comporre la somma felicità, vuolsi la bellezza; come non si vorrà anche la scienza, essendo questa ornamento dell'animo non men che quella è del corpo?

Un'altra ragione si è questa. Non può alcuno esercitare le virtù morali, come conviensi, senza eleggere rettamente; nè può eleggere rettamente senza conoscer rettamente le cose, che ha da eleggere; dunque all'esercizio delle virtù morali è necessaria la virtù intellettuale; ma quello è necessario alla felicità, dunque anche questa.

Una terza ragione può esser questa. Quantunque l'uomo sia, siccome è paruto ad Aristotele, per natura sua ordinato alla società, egli tuttavia non è tanto degli altri, che non sia ancora grandemente di se medesimo; e però non possa, anzi non debba talvolta, prender licenza dalla comunità, e ritirandosi nella solitudine di se stesso, ricercar quivi quella felicità, che si conviene ai solitarj, e che consiste principalissimamente nella contemplazione del vero, essendo questa l'atto più nobile, che far si possa dall'intelletto, il quale fra tutte le potenze dell'uomo si crede essere, ed è, la più nobile, e più prestante. Ora egli è certo, che l'uomo non potrà nè prontamente, nè con facilità trovare il vero, nè contemplarlo, se egli non sarà adorno della intellettuale virtù. Par dunque anche per questo, che la virtù intellettuale sia necessaria alla felicità.

CAP.

C A P. III.

Divisione della virtù intellettuale.

Essendosi da noi poco sopra distinto l'intelletto in due facoltà, cioè nella contemplativa, e nella consultativa, par bene, che l'abito, il qual perfeziona l'intelletto, e chiamasi virtù intellettuale, debba esso pure distinguersi in due, l'un de' quali sia compimento e perfezione della facoltà contemplativa, l'altro della consultativa. Ma questa divisione par tuttavia troppo stretta, ed Aristotele ha voluto allargarla alquanto. Diremo dunque così.

La facoltà contemplativa comprende due parti, l'una delle quali versa intorno ai principj, e l'altra intorno alle conseguenze, che da principj per via di discorso si raccolgono. Imperocchè in tutte le discipline ha certe proposizioni, che si conoscono esser vere, non già perchè si dimostrino, o si raccolgano da altre proposizioni, ma perchè apparíscon tali per se stesse; e queste si chiamano principj. Così se uno dice: il tutto è sempre maggiore di qualsivoglia delle sue parti; questo è un principio; perchè tal proposizione è manifesta da se, nè ha bisogno di esser provata per mezzo di altre proposizioni, e con discorso. Ha poi delle proposizioni, che si conoscono esser vere solo per via di discorso, deducendole e derivandole evidentemente e senza dubitazion niuna dai principj; e tali proposizioni si chiamano conclusioni, ovvero conseguenze. Così se uno dice: i tre angoli di qualsivoglia triangolo son sempre eguali a due angoli retti; questa è conclusione ovvero conseguenza; poichè tal proposizione non si terrà per

vera, ſe non ſi proverà per via di diſcorſo, deducendola dai principj.

E' chiaro, che la maniera, onde ſi conoſcono i principj, è molto diverſa dalla maniera, onde ſi conoſcono le conſeguenze; conoſcendoſi quelli per ſe ſteſſi e ſenza argomentazion niuna, e queſte ſolo per via di argomentazione; onde pare, che bene e rettamente dividaſi la facoltà contemplativa dell'intelletto in due, cioè in quella facoltà, per cui l'uomo conoſce i principj, e in quella, per cui conoſce e deduce le conſeguenze.

Ora potendo amendue queſte facoltà perfezionarſi con l'uſo, acquiſtando facilità, prontezza, abito di eſercitarle rettamente; potranno per ciò eſſer due abiti, l'un de' quali perfezioni la facoltà, per cui ſi conoſcono i principj; l'altro perfezioni la facoltà, per cui ſi deducono le conſeguenze; e ſaranno due virtù della facoltà contemplativa. La prima di queſte due virtù Ariſtotele la chiamò νῦς; e noi, ſeguendo gli altri, la chiameremo intelletto; la ſeconda fu detta da Ariſtotele ἐπιστήμη, noi la diremo ſcienza.

Similmente la facoltà conſultativa comprende anch'eſſa due parti; imperocchè o riguarda l'opera, che vuol farſi, ſecondo che ella eſige più toſto una certa forma, che un'altra, o riguarda l'azione iſteſſa del farla; la qual diſtinzione eſſendo un poco oſcura, la ſpiegheremo con eſempio. Quando uno delibera di fare un'orologio, biſogna certo, che egli conſulti ſopra due coſe; la prima è, ſe a lui convenga tale azione, e ſe gli ſtia bene di fare un'orologio; e queſta conſultazione riguarda l'azione ſteſſa. La ſeconda è, di qual maniera debba eſſere un orologio, come debban comporſi le rote, e le molle, e come diſporle, acciocchè l'orologio abbia quella for-

ma,

ma, che più gli ſi conviene; e queſta conſulta-zione riguarda l' orologio iſteſſo; non altro cercandoſi, ſe non la forma, che egli aver dee.

E' chiaro, che queſte due conſultazioni ſono tra loro molto diverſe, e però con ragione la facoltà conſultativa è ſtata diviſa in due parti, cioè in quella, per cui ſi cerca, ſe l' azione convenga o no, e in quella, per cui ſi cerca, qual debba eſſer la forma della coſa, che vuol farſi.

Potendo qunque amendue queſte parti perfezionarſi con l'uſo, acquiſtando facilità, prontezza, abito di eſercitarle rettamente, e come conviene, per ciò potranno eſſer due abiti, l' un de' quali perfezioni la prima delle ſopraddette due parti, l'altro l'altra; e ſaranno due virtù della facoltà conſultativa. Ariſtotele chiamò la prima τέχνη noi la chiameremo prudenza; la ſeconda φρόνησις noi la diremo arte.

Naſcono dunque dalle ſopraddette diviſioni quattro virtù intellettuali, cioè l'intelletto, che è un' abito di conoſcere ſpeditamente, e con chiarezza i principj; la ſcienza, che è un' abito di dedurre ſpeditamente, e con evidenza le conſeguenze da i lor principj; la prudenza, che è un' abito di conoſcer bene e preſtamente, quali azioni ſi convenga di fare, e quai no; e l' arte, che è un' abito di conoſcer bene e rettamente tutto ciò, che ſi ricerca alla perfetta forma dell' opera, che uno fa.

Ora benchè queſta diviſione paja comprendere tutte quante le virtù, che appartengono all' intelletto, e poſſa per ciò alcun filoſofo eſſerne contento, non lo fu però Ariſtotele; il quale oltre alle quattro virtù ſopraddette ſene formò una quinta, che a lui parve più bella, e più gentile, e più nobile di tutte l'altre, e la chiamò σοφία noi diremo ſapienza.. Ma egli la ſpiegò tanto

oscuramente, e così la tenne nascosa, che parve esserne geloso. Noi però ne diremo alcun poco, come avremo trattato delle altre quattro.

Ma prima di entrare a ciò, bisogna, che noi soddisfacciamo ad alcune domande. Perchè prima saranno alcuni, i quali vorranno sapere, per qual causa ponendosi la scienza tra le virtù intellettuali, non vi si ponga ancor l'opinione, che è un' abito di dedurre le conseguenze con probabilità bensì, ma però con dubbio, e temendo di errare; nel che certo si distingue dalla scienza. Nè dee confondersi con la prudenz, nè con l' arte, poichè queste due virtù, essendo pratiche, versano intorno alle azioni; laddove l' opinione si ferma bene spesso nella speculazione, e nulla ha di pratico. Per qual cagione adunque non s' aggiunge egli l'opinione, come una virtù intellettuale, alle altre quattro?

Rispondo a ciò brevemente. Virtù non si dice se non quell'abito, il qual perfeziona qualche potenza dell' animo. Or l' opinione essendo sempre congiunta con timore, che possa esser falso, ciò che si tien per vero, come potrebbe compiere e perfezionar l' intelletto? Qual' intelletto potrebbe dirsi pago, e contento, essendo in tanto timore di ingannarsi? E se l' opinione di sua natura è soggetta all'errore, chi vorrà ascrivere al numero delle virtù un'abito ingannevole?

Pur dirà alcuno. Anche la prudenza è soggetta all' errore, come si vede tutto 'l dì, che s' ingannano eziandio i prudentissimi; e l' arte parimente. Dunque per la stessa ragione nè la prudenza, nè l' arte sarebbon da porre nel numero delle virtù.

Ed io rispondo, che la prudenza è bensì soggetta all'errore, ma non di natura sua; e solo l' accidente fa, che erri talvolta. E in vero se i pru-

denti

denti s' ingannano, per questo s' ingannano, perchè non sono assai prudenti; nascendo sempre l' errore non da prudenza, ma da mancanza di essa. Che se si desse una prudenza perfettissima non si ingannerebbe mai, nè lascerebbe per questo di esser prudenza. E lo stesso similmente può dirsi dell'arte. All'incontrario l'opinione traendo seco di sua natura il timor dell'inganno, senza il quale non sarebbe più, nè si dimanderebbe opinione, assai si vede essere di natura sua soggetta ad ingannarsi. Però ben si dice, esser virtù la prudenza, e l'arte; non l'opinione; della quale benchè l'uomo si serva lodevolmente in molte occasioni, non è però, che egli se ne contenti; e sol tanto sene serve, perchè non spera di giungere a cognizion più perfetta. Ma passiamo oramai a dire delle virtù intellettuali in particolare.

CAP. IV.

Dell' Intelletto.

SOpra abbiamo detto, essere l'intelletto un'abito di conoscere certamente e indubitatamente principj certi e indubitati; che vale a dire alcune proposizioni, la cui verità si manifesta, ed è chiara, da per se stessa senza aver bisogno di alcuna dimostrazione. Di questa maniera sono tutti i principj della geometria, come quello, che due linee rette non possono contenere nè chiudere spazio alcuno; e quelli dell'aritmetica, e molti della logica sono della stessa natura.

Di qui si vede, che la materia, intorno a cui versa la virtù dell'intelletto, sono i principj di tutte le discipline, che procedono con evidenza, come fanno la geometria, e l'algebra, e alcune altre. Ben è vero, che questi principj si

posson conoscere in due maniere ; e il conoscerli in una maniera è proprio della virtù dell'intelletto ; il conoscerli in altra maniera non è proprio della stessa virtù. Spieghiamo queste due maniere di conoscerli.

Un principio, come sopra è detto, altro non è, che una proposizione, la qual si manifesta da per se stessa senza aver bisogno di dimostrazione. Ma non è per questo, che egli non possa anche dimostrarsi ; altro essendo il non aver bisogno di dimostrazione ; ed altro il non poter'essere dimostrato. Così per esempio quel principio dei matematici : ogni parte è minore di quel tutto, di cui è parte : si manifesta da per se stesso, e non ha bisogno di dimostrazione alcuna. Tuttavolta alcuni metafisici si sforzano di dimostrarlo, deducendolo per via di discorso da un'altro principio, da cui fanno discendere ogni cosa, ed è, che lo stesso soggetto non può insieme essere, e insieme non essere. Così lo stesso principio non ha bisogno di dimostrazione, e però, chi volesse, può anche dimostrarsi. E nell'istesso modo gli altri principj delle altre discipline si dimostrano dai metafisici, benchè non ne sia bisogno ; e quindi è, che la metafisica si dice esser radice, e fonte di tutte le discipline, perciocchè dimostra i principj loro.

Potendo dunque un principio essere conosciuto per se stesso, ed anche per via di dimostrazione, non è alcun dubbio, che se egli si conoscerà per se stesso, sarà questa cognizione propria della virtù dell'intelletto ; perciocchè, conosciuto essendo per se stesso, egli avrà forma e natura di principio. Ma se egli si conoscerà per via di dimostrazione, egli non avrà più forma di principio, ma di conseguenza ; e il conoscerlo a questo modo non apparterrà più alla virtù dell'

in-

intelletto, ma più tosto alla virtù della scienza, di cui diremo appresso. Si vede dunque, che la materia, intorno a cui versa la virtù dell'intelletto, sono i principj, inquanto si conoscono per se medesimi.

Dice Aristotele, che la virtù dell'intelletto versa intorno alle cose necessarie; e questo è da spiegarsi. Dico dunque, che conoscendo noi i principj, intendiamo, che essi non solamente son veri, ma ancora che essi non possono essere altrimenti; che vale a dire, sono veri necessariamente. E quindi è, che da tutti si chiamano necessarj. Versando dunque la virtù dell'intelletto intorno a principj, si dice, che versa intorno alle cose necessarie. Non così si direbbe dell'opinione, la qual versa intorno alle cose, che si tengon per vere, ma insieme si conosce, che potrebbono essere altrimenti.

Finquì abbiamo spiegato la materia della virtù dell'intelletto. Prima di passar più oltre; bisogna rispondere ad alcuni, i quali negano del tutto, che si dia una tal virtù. E questi in vero vorrebbon confondere la potenza dell'intelletto con quella virtù, che ha lo stesso nome; e ragionano in tal modo. La potenza dell'intelletto non è certamente virtù, nè abito, poichè non si acquista per assuefazione, ma si ha da natura. Ora chi negherà, che noi conosciamo i principj delle scienze per la sola potenza dell'intelletto? Chi dirà, che v'abbia parte l'assuefazione? Il matematico, quando afferma, che il tutto è maggiore di qualsivoglia delle sue parti, l'afferma egli per un certo uso, che abbia di affermarlo, o per una natural potenza, che gli fa intendere ciò, che afferma? Si conoscono dunque i principj non per alcuna virtù, che si acquisti esercitandovisi, ma per una natural potenza,

che

che non ha bisogno di esercizio. A guisa che gli uomini respirano; non per assuefazione, ma per quella natural potenza, che hanno di respirare; donde avviene, che niente meglio respirino i vecchi dei giovani; benchè quelli vi abbiano un' assuefazione più lunga. E così i principj della scienza si intendono egualmente da tutti; nè più dai dotti, che dagl' indotti.

A tutto questo rispondo, essere veramente in noi una natural potenza, che chiamasi intelletto, e per la quale conosciamo i principj; ma altro è conoscere i principj; altro è conoscerli speditamente, ed avvertirli subito, ed averli pronti al bisogno. E quanto al conoscerli ciò spetta a quella natural potenza, che abbiamo detto; il conoscerli poi speditamente, ed averli pronti al bisogno vien da abito. Quindi è, che un geometra espertissimo condurrà facilmente a fine la sua dimostrazione avendo alla mano tutti i principj della sua dottrina; laddove un'altro meno esercitato vi stenterebbe sopra, non avendo così in pronto i principj medesimi. La forza dunque, per cui conosconsi i principj, è natural potenza, e chiamasi intelletto; ma la forza di conoscerli speditamente, ed avvertirli qualor fa d'uopo, è un'abito, ed è virtù; la qual benchè chiamisi essa pure intelletto, non è però da confondersi con la potenza.

Nè è da dire, che tutti i principj si conoscano da tutti egualmente; perchè se io dirò, che due quantità, avendo la stessa proporzione ad'un'altra, debbano essere eguali, questo si intenderà subito, e senza nessuna difficoltà da un matematico; da un'altro non si intenderà così subito. E lo stesso avverrebbe molto più in altri principj, come in quello di Euclide, che se due linee rette si taglino da una terza, e gli angoli, che si fanno interiormente dalla stessa parte, sieno eguali a due

an-

angoli retti, le due linee tagliate saranno per necessità parallele; la qual proposizione alcuni non l'hanno voluta aver per principio, e ne hanno cercata la dimostrazione. E di questa maniera sono molti principj nelle scienze meccaniche, e nella fisica, e nella dialettica; come quello, che niun corpo possa moversi da se stesso; e quello, che niuna cosa possa essere senza aver qualche ragione, per cui più tosto sia, che non sia; e quell'altro, che dalla potenza non debba argomentarsi l'atto; ma dall'atto la potenza bensì; le quali cose gli uomini esercitati nelle scienze intendono prestamente, non così gli altri. E' dunque manifesto, oltre la potenza, che abbiamo, di conoscere i principj, essere in noi talvolta anche la facilità di conoscerli; e quella abbiamo dalla natura, e questa dall'uso; e quella è potenza, questa è virtù. Finqui dell'intelletto.

CAP. V.

Della Scienza.

Diciamo ora della scienza. La scienza è un' abito dimostrativo, per cui si provano e dimostrano con evidenza le proposizioni per li loro principj; però dicesi l'uomo aver scienza di quelle cose, che per argomentazione dimostrativa conosce; e però non dicesi aver scienza de' principj, ma solo cognizione, perciocchè i principj si conoscono ma non per argomentazione.

La materia poi della scienza sono le proposizioni istesse, che si dimostrano, inquanto si dimostrano. Imperocchè le medesime proposizioni posson conoscersi in due maniere, per dimostrazione, & anche senza; come le proposizioni della goemetria,

tria, che uno può conoscere per averle dimostrate, & un'altro per averle solamente sentito dire ai geometri; e tali proposizioni, inquanto son dimostrate, sono materia di scienza, e colui, che le sa per dimostrazione, si dice, che le sa; ma colui, che le conosce per altro mezzo, non si dice, che le sappia.

Potendo la materia della scienza dividersi in più maniere, potrà dividersi similmente anche l'abito. Quindi è, che molte scienze esser si dicono, la geometria, l'aritmetica, la logica, la metafisica, ed altre, le quali tutte sono abiti dimostrativi; ma la materia e gli oggetti sono diversi, occupandosi la geometria nelle quantità estese, l'aritmetica nel numero, la logica nelle proprietà, e nella natura del sillogismo, la metafisica nelle cose intelligibili, e che non cadono sotto i sensi. E colui, che ha l'abito di argomentare in alcun genere di queste cose, e può farlo con prontezza e facilità, si dice avere quella scienza, che in tal genere si occupa.

E' stato detto da Aristotele, che la scienza versa intorno alle cose necessarie, incommutabili, ed eterne; il che si dimostra esser vero a questo modo. Le cose, che si conoscono per dimostrazione, e delle quali si ha scienza, non solamente si tengon per vere, ma anche si tiene, che non possano in modo alcuno essere diversamente, così che pare, che niuna vicenda, o rivoluzion di natura possa cangiarle. Mostra dunque, che siend necessarie, e incommutabili; e se tali sono, sono anche eterne; perchè quello, che necessariamente è, nè può cangiarsi, sempre è; anzi è da per tutto, ed ha una certa maniera di immensità. Di fatti qual luogo è, in cui non ritrovinsi le verità degli aritmetici, e dei geometri? Sono dunque in tutti i luoghi, e in tutti i tempi; o più tosto,

tosto, essendo fuor d'ogni luogo, e d'ogni tempo, non altrove poste e locate, che in se medesime, risplendono e si manifestano a i tempi e a i luoghi tutti; e per ciò sono eterne & immense, e par che abbiano una certa sembianza di divinità. Ma lasciamo queste sottigliezze a i metafisici.

CAP. VI.

Della Prudenza.

Finqui è detto delle virtù intellettuali, che appartengono alla parte contemplativa. Passiamo ora a quelle, che appartengono alla consultativa; e prima diciamo della prudenza, della quale ci converrà di ragionare più largamente, essendo luogo molto necessario nella filosofia, ed anche non poco oscuro.

La prudenza è un'abito di conoscere e distinguere rettamente, quali azioni si convengan di fare, e quali non si convengano; e diciamo, che si convien di fare un'azione, quando il farla conduce al fine ultimo, cioè a dire alla felicità di chi la fa; e perchè tali sono principalmente le azioni virtuose, però può dirsi, che la prudenza sia un'abito di distinguere principalmente quali sieno le azioni virtuose, e quali no.

Di qui si vede, quale sia la materia, intorno a cui versa la prudenza; ed è non altro, che le azioni convenienti, massimamente le virtuose. Ed è ufficio della prudenza il conoscerle, non il farle; essendo che il farle appartiene alle altre virtù, come alla temperanza, alla mansuetudine, alla fortezza, che sono abiti di operare; laddove la prudenza è abito di conoscere; nè basta però alla prudenza il conoscerle di qualunque modo;

ma

ma bisogna, che le conosca come virtuose, e convenienti.

Nè per questo, che siasi detto, essere la prudenza un'abito di conoscere, non di operare, vuolsi conchiudere, che la prudenza non sia una virtù pratica; che anzi Aristotele la definisce ἕξιν πρακτικὴν, abito pratico; è altrove chiaramente, ἡδὲ φρόνησις πρακτική. Nè è da dubitare, che ella non sia virtù pratica, e non possa chiamarsi tale per la ragione, che spiegheremo ora.

Par certamente, che tutto quello, che appartiene alle azioni da farsi, scorgendole all'ultimo fine, e imponendole talvolta, ed ordinandole, debba dirsi pratico. Ora la prudenza dirige le azioni, mostrando qual sia da farsi, e qual no, e le scorge all'ultimo fine, e le impone talvolta e le ordina, onde anche dicesi da Aristotele ἐπιτακτική; par dunque, che la prudenza debba dirsi virtù pratica. La qual ragione si intenderà più chiaramente, se noi spiegheremo la differenza, che passa tra il giudicio pratico, e il giudicio speculativo, potendosi formare intorno alle azioni così l'uno, come l'altro.

Allora dunque si forma un giudicio speculativo sopra un'azione, quando si giudica di essa, considerandola, non secondo tutte le circostanze, che l'accompagnano, ma solo secondo alcune. All'incontrario il giudicio, che si forma, è pratico, qualor si considerano in qualche particolare, e determinata azione tutte tutte le circostanze, che l'accompagnano. Per esempio cercandosi, se a donna giovane convenga il danzare pubblicamente, e giudicandosene senza pensar'ad altro, il giudicio è speculativo; ma cercandosi, se ciò convenga a Giunia, la qual sa di essere bellissima danzatrice, e che danzando sveglia in Trebazio pensieri poco onesti, e giudicandosene secondo

tutte

tutte le circostanze di quella danza, il giudicio è pratico. E qui è manifesto, che il giudicio, il qual regge e governa la volontà, non è già lo speculativo, ma il pratico; il quale è sempre l' ultimo, e dopo cui nulla più opera l'intelletto, ma segue tosto la volontà, e si muove all' azione.

Tornando ora alla prudenza, è da avvertire, che ella s'adopra ne' giudicj speculativi bensì, ma anche, e molto più, e principalissimamente ne' pratici, i quali sono l'ultima regola delle azioni. E se questi giudicj si chiamano pratici, perchè non si chiamerà pratica la prudenza, che gli forma?

E benchè la prudenza, di cui parliamo, risega nell' intelletto, non è però, che in certo modo non possa dirsi prudente anche la volontà, qualora ella segua i giudicj retti dell' intelletto, poichè seguendogli segue la prudenza. E se avrà abito di far ciò, potrà dirsi quest' abito una certa prudenza, la quale conterrà in se la giustizia, la liberalità, la fortezza, e tutte l'altre virtù morali. Laonde è stato detto, che dove sia la prudenza, ivi esser debbano tutte le virtù morali; ed al contrario; e Socrate diceva, che ogni virtù è una certa prudenza. E quindi anche argomentano alcuni, niuna virtù perfetta poter' essere senza tutte le altre, e ciò per una ragione, che credono di aver trovata in Aristotele, ed è questa. Una virtù perfetta non può essere senza la prudenza; ma la prudenza non può essere senza tutte le altre virtù; dunque una virtù perfetta non può essere senza tutte le altre. Ma di ciò abbiamo ragionato altrove.

Ora tornando alla prudenza, che sta nell' intelletto, dico in primo luogo, che ella versa intorno alle cose non necessarie; e in secondo luogo, che ella versa intorno alle cose singolari.

Pri-

Primamente versa la prudenza intorno alle cose non necessarie, versando intorno alle azioni, che posson farsi, e posson'anche non farsi, e son libere, e non hanno necessità niuna. Di fatti la prudenza si esercita nelle deliberazioni; nè mai si delibera intorno alle cose, che necessariamente saranno. Versando dunque la prudenza intorno alle cose non necessarie, assai si vede, che è molto diversa dalla scienza, e più tosto trae all'opinione; però è soggetta all'errore, come l'opinione altresì.

Versa poi la prudenza intorno alle cose singolari, esercitandosi nei giudicj pratici, che versano intorno alle azioni singolari. Però disse molto bene Aristotele, essere la prudenza quasi un certo senso, αἴσθησις περόνησις perchè siccome i sensi versano intorno alle cose singolari e determinate, così anche la prudenza.

Di qui si conosce, quanto debba esser difficile assegnar le regole della prudenza; poichè le regole in tutte le discipline, essendo universali esse, risguardano le cose universali; e se tali non fossero, non si chiamerebbono regole. Ora come assegnar le regole della prudenza, che versa intorno alle cose singolari? Però gli uomini si fanno prudenti, non per regole, ma per esperienza, e per uso. Laonde dice Aristotele, che potrà un giovinetto essere più facilmente gran matematico, che uomo prudente; perchè la matematica si apprende per certi principj universali, la prudenza con l'uso; e a intender quelli basta una grande acutezza di ingegno, che un giovinetto può avere; l'uso non può.

Prima, che noi lasciamo di dire della prudenza, si a bene notar due abiti, i quali benchè sieno diversi, da essa però si derivano, e in essa per certo modo si contengono, e sono l'economi-

mi-

mico, ed il politico. L'economico è quello, per cui l'uomo provede alla famiglia, giudicando secondo retta ragione di tutte le cose, che alla felicità di quella convengono. Il politico è quello, per cui l'uomo similmente provede al comune, o alla città. E questi due abiti come si distinguon tra loro, così anche si distinguono dalla prudenza, per cui l'uomo provede alla felicità, non della famiglia, nè del comune, ma sua.

Ben'è vero, che se l'uomo avrà il governo della famiglia o della città, mancherà molto alla virtù sua, se egli non istudierà tutti i modi di render felice e l'una, e l'altra; e mancando alla sua virtù mal provederà a altri ed a se stesso, e facendo altrui infelice sarà infelice egli pure. Par dunque, che se egli avrà la prudenza, che gli conviene, dovrà anche avere l'economia, e la politica. Ma già della prudenza, per quanto soffre la brevità di un compendio, assai s'è detto.

C A P. VII.

Dell' Arte.

Diremo ora dell'arte, ragionando alquanto della natura sua, e poi del suo oggetto. Dico dunque, che l'arte è un'abito di conoscere e distinguere rettamente tutto ciò, che si ricerca a render bella, e perfetta l'opera, che si fa; ed è abito di conoscere, non di fare; essendo posto nell' intelletto, di cui proprio è il conoscere; il far poi appartiene alle altre facoltà.

Nè io credo, che in altra maniera debba spiegarsi Aristotele, là dove e' dice esser l'arte ἕξιν ποιητικήν; le quali parole benchè si interpretino da alcuni: *habitum faciendi*; meglio però, secondo che io giudico, si spiegan da altri dicendo: ***habitum ad***

faciendum idoneum; cioè abito acconcio al fare; perchè di vero niuna cosa è più acconcia a far bene il lavoro, che il conoscere tutto ciò, che alla perfetta forma di esso si appartiene.

Nè mi si dica, che artefici si chiamano quelli, che fanno, e non quelli, che conoscono. Perchè io risponderò, che quelli, che conoscono hanno benissimo la virtù, che noi ora diciamo arte, benchè non la esercitino, e però il popolo non li chiami artefici, essendosi imposto questo nome a quelli, che insieme hanno la virtù, e l'adoprano. E quindi è, che uno può aver l'arte, e tuttavia non essere artefice, potendo mancargli l'esercizio, quantunque non gli manchi la cognizione. Così al danzatore, cui sia offesa una gamba, manca l'esercizio del danzare, non manca l'arte; e il pittore, a cui è stato tolto il pennello, si dirà aver perduto il pennello, non l'arte.

Ben'è vero, che chi non abbia mai fatto un lavoro difficilmente può averne l'arte, cioè conoscere tutto ciò, che si richiede alla perfetta forma di esso; così difficilmente intenderà tutto quello, che si ricerchi alla leggiadria di una danza, chi non abbia mai danzato; ma altro è, che l'arte si acquisti per mezzo di qualche esercizio, altro è che consista nell'esercizio medesimo.

Intendendo l'arte alla perfezion di quello che si fa, come si vede per la definizion sua, chiaro apparisce aver'essa un fine assai diverso da quello, che hanno le virtù morali, le quali intendono a perfezionare l'uomo, che fa, non le cose, che egli fa; e quindi è, che alcuno può avere una o molte arti, e far belli, e compiuti i suoi lavori, senza però far belli e compiuti i suoi costumi, ed essendo un buon'artefice essere un cattivo uomo. Però l'arte per se stessa non contiene virtù morale. Anzi può uno talvolta mancare

all'

all'arte con virtù, come lo schermitore, che per non offender l'amico, che s'è interposto, lascia sfuggir l'occasione del colpo; il quale facendo atto di amicizia pecca nell'arte, e guastando la scherma perfeziona se stesso.

Di qui alcuni hanno tratto una bellissima differenza, che passa tra la prudenza e l'arte; ed è, che contra la prudenza non può mai peccarsi senza biasimo, contra l'arte può peccarsi anche con lode. E la ragione si è, perchè colui, che pecca contro l'arte, può aver giusto motivo di farlo, pensando più tosto a perfezionar se stesso, che il suo lavoro; laddove colui, che pecca contro la prudenza, non può avere niun giusto motivo di farlo; poichè se l'avesse non peccherebbe più contro la prudenza.

Ma diciamo oramai della materia, intorno a cui versa l'arte, la qual si è certamente tutto quello, che si ricerca alla bellezza, e alla perfezione delle cose, che si fanno; imperocchè l'abito di conoscer ciò è l'arte. Però le arti sono molte, essendo molto varie le cose, che si fanno, ed avendo varie maniere di bellezza e perfezione; poichè altra forma di bellezza si richiede a una danza, altra a un poema, ed altra a una pittura.

Dicesi ancora, che l'arte versa intorno alle cose non necessarie. In fatti le cose, che si fanno per arte, potrebbon'anche non farsi; e si fanno belle e perfette, e potrebbono anche farsi non belle nè perfette; laonde si vede, che non hanno in se, nè di natura loro, necessità niuna. Dunque l'arte versa intorno alle cose non necessarie, e in questo è simile alla prudenza.

CAP. VIII.

Della Sapienza.

IL nome greco *σοφία*, che per noi vale sapienza, è stato preso da molti in molte maniere; alcuni l'hanno attribuito a qualunque arte o scienza, che si possegga in grado sommo, onde sapienti si sono chiamati anche gli scultori. Altri sotto questo nome hanno inteso la coorte di tutte le morali virtù.

E così inteser li Stoici in quelle famose sentenze, per le quali insegnavano, che niuno può esser ricco, niuno nobile, niuno signore, niuno sano, niuno bello, se non il sapiente; nelle quali sentenze raccolsero tutto l'orgoglio della loro filosofia.

Aristotele di qual maniera abbia preso lo stesso nome, è gran quistione, e da non dichiararsi così facilmente; perciocchè avendo egli posto la sapienza, come quinta, tra le virtù intellettuali, par certo, che egli abbia voluto distinguerla, non che dalle morali tutte, ma anche dalle quattro intellettuali, che sopra abbiamo spiegate. E già dalla prudenza e dall'arte la distingue senza alcun dubbio, volendo, che la sapienza versi intorno alle cose necessarie, eterne, immutabili, universali, intorno a cui non versano nè l'arte, nè la prudenza.

E pare ancora, che abbia voluto distinguerla dalla scienza, avendo detto, che la scienza versa non già intorno ai principj, ma solo intorno alle conseguenze, e che la sapienza versa intorno all'une, ed agli altri; con che viene a distinguerla eziandio dall'intelletto, il qual versa solamente intorno a principj. E le parole di Aristotele son chiare la dove e' dice: *δεῖ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν.*

E

E quindi potrebbe alcuno argomentare, che secondo Aristotele la sapienza dovesse confondersi con l'intelletto e con la scienza presi insieme; come fosse la sapienza non altro, che un intelletto prestantissimo congiunto ad una scienza prestantissima; e questo ancora pare, che abbia lasciato scritto Aristotele, là dove ragionando della sapienza, la dice scienza ed intelletto, *ἡ σοφία νῦς καὶ ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων*, e poco appresso: *ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη, καὶ νῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει*; cioè la sapienza è una scienza e un'intelletto delle cose, che sono di lor natura prestantissime. Sebbene volendo egli, che la sapienza sia una scienza, la qual versi intorno alle cose di lor natura prestantissime, pare in certo modo, che la distingua dalle scienze comuni. Che scienza sarà ella dunque? Oltre che se volle Aristotele formare una virtù congiungendone due insieme, avrebbe potuto similmente formarne altre ed altre, congiungendone insieme altre ed altre.

Veggiamo dunque di spiegare questa così oscura sapienza, senza partirci, per quanto possiamo, nè da Aristotele, nè dal vero. Io dico pertanto, tale sapienza non altro essere, che la metafisica, la qual certo versa intorno alle cose prestantissime, e nobilissime, versando intorno alle verità astratte, che sono eterne, ed immutabili; onde subito si vede distinguersi essa dalla prudenza, e dall'arte.

E perchè la metafisica salendo più alto, che le altre scienze, cerca le ragioni de i principj, e gli dimostra; per ciò pare, che si distingua anche dall'intelletto, e dalla scienza; poichè l'intelletto considera i principj, e la scienza gli segue, senza dimostrarli. E può anche la metafisica chiamarsi in certo modo intelletto e scienza; poichè versa intorno a i principj, ciò che

ſa ancor l'intelletto, e gli dimoſtra per via di argomentazione, e di diſcorſo; ciò che è proprio della ſcienza. Egli ſi par dunque, che la metafiſica, diſtinguendoſi ſenza alcun dubbio dalla prudenza, e dall'arte, diſtinguaſi ancora dall'intelletto e dalla ſcienza, e tuttavia poſſa anche dirſi ſcienza ed intelletto, e in ſomma abbia tutte le condizioni, che in quella ſua tanto ſublime e tanto oſcura ſapienza Ariſtotele richiedeva. Perchè non diremo noi dunque, che egli intendeſſe per un tal nome la metafiſica?

Il fine della Quarta Parte.

PAR-

PARTE QUINTA

DI ALCUNE QUALITA' DELL' ANIMO

Che non sono nè vizj, nè virtù.

Nota delle qualità, di cui vuol trattarsi.

Olte e molto varie sono le qualità dell'animo, le quali quantunque belle e pregevoli, non si vogliono tuttavia porre tra le virtù, come nè meno tra vizj i loro contrarj. Delle quali fa d' uopo ragionare, sì perchè alcune dispongono alla virtù, ed altre appartengono grandemente alla felicità: sì ancora perchè molte sono alla virtù così somiglianti, che per poco non si confondon con essa, ed è ufficio del filosofo il distinguerle. Nè noi però tratteremo ora di tutte, ma solamente ne toccheremo alcune, che sono state notate da Aristotele; nè ci metteremo gran fatto cura dell'ordine, come in cosa, che difficilmente potrebbe ordinarsi, e non ne ha però molto bisogno.

Diremo dunque in primo luogo della virtù eroica, che è più tosto un eccesso di virtù, che virtù; poi passeremo alla continenza, e alle tolleranza, la prima delle quali risguarda il piacere, la seconda il dolore. Come di queste tre qualità avremo ragionato, e dei loro contrarj, diremo anche della verecondia, la qual si muove scoprendo l'uomo una certa sconvenevolezza in se stesso

 e del-

e dello sdegno, che gli viene scoprendone alcuna in altrui. Diremo appresso, alquanto più largamente, dell'amicizia, la qual pare in certo modo virtù; e del piacere, il quale è salito in tanto pregio, che presso molti tien luogo di felicità. Indi tornando là, donde da principio partimmo, ragioneremo alcun poco della felicità, e porremo fine a questo nostro compendio.

CAP. II.

Della virtù eroica.

NOn ha dubbio, che la virtù può esser maggiore e minore per infiniti gradi, come le altre qualità tutte; perchè siccome il calore può sempre più crescere, non potendosene assegnare uno tanto grande, che non possa intendersene un maggiore; e lo stesso può dirsi della robustezza, della bellezza, e delle altre qualità del corpo; così anche interviene della virtù, non potendosi così facilmente intendere virtù tanto grande, che altra più grande non possa assegnarsene.

Ben'è vero, che siccome l'uomo non può conseguire tutti i gradi della robustezza, ma si contiene dentro a certi limiti, oltre i quali d'ordinario non passa; e chi gli oltrepassasse, mostrerebbe avere non so che di soprannaturale; così nè pure può l'uomo conseguir tutti i gradi della temperanza, e della fortezza, e delle altre virtù morali; ma si riman d'ordinario dentro a certi limiti, oltre i quali chi passasse si stimerebbe avere una virtù più che umana.

Questa virtù dunque grande, straordinaria, maravigliosa, più che umana, chiamasi virtù eroica; la qual non si dice semplicemente virtù, perciocchè non par propria dell'uomo, ma d'altra cosa, che

che sia dell'uomo più eccellente; e noi siamo soliti chiamar virtù solamente quegli abiti, che son dell'uomo. Laonde è stato detto, in Dio non esser virtù, ma una certa sovragrandissima eccellenza maggiore d'ogni virtù. E quindi è ancora, che la virtù eroica attribuivasi da i Greci a figli de gli Dii, e a i semidei, che si stimavano essere meno, che Dii, e più che uomini; de quali molti ne furono tra gli Argonauti, e tra quelli, che poco appresso andarono a Troja; se pure si vuol por mente alle favole. Dal finquì detto può vedersi, che cosa sia la virtù eroica, la quale è maggiore della virtù umana, nè però giunge all' eccellenza divina.

Ora egli è chiaro, che un'eroe dee avere tutte quante le virtù. E la ragione si è questa. Un' eroe dee avere qualche virtù in grado eccellentissimo; perciocchè se niuna ne avesse, non sarebbe eroe; ma chi ha una virtù in grado eccellentissimo, dee averle tutte, come abbiamo in altro luogo dimostrato; dee dunque l'eroe averle tutte.

Saranno alcuni, i quali diranno, che l'eroe non è stato, nè è per esser mai; e che pertanto nulla ci appartiene il saperne; ed essere per ciò vano lo scriverne, e farne i trattati. I quali io dico, che si ingannano; perchè nè meno fu mai alcun'ottimo oratore, nè alcun perfetto capitano; e pure ne sono stati scritti libri interi, che si stimano utilissimi; perciocchè molto giova all' uomo, per rendersi migliore, il conoscere ed il sapere, qual sia la forma del perfettissimo, e dell' ottimo. Però i poeti nelle loro epopeie intendono di insegnare a gli uomini la virtù, proponendone loro una grandissima e quasi divina nelle azioni di un qualche eroe.

Per la qual cosa non perduta opera sarebbe, ed a poeti certamente utilissima, fermarsi alquanto nella con-

la considerazione della virtù eroica, e mostrandone le varie forme, e le parti tutte, e gli ufficj, farne distesamente un trattato. Ma questo a noi ora non appartiene. Solamente a levar l'errore d' alcuni, a quali uno non può parere eroe, se non ha l'animo sgombro, e sciolto d'ogni passione, diremo all'incontrario, poter l'eroe sentir le passioni, e turbarsene, e far talvolta le azioni oneste con qualche stento, e fatica. Il che dichiareremo brevemente a questo modo.

Quella prontezza e facilità, che uno ha a fare le azioni oneste, e in cui consiste la virtù, non vien per altro, se non perchè la parte ragionevole dell'animo ha per esercizio e per uso acquistata una forza molto maggiore, che non è quella dell' appetito. Ma la forza dell'appetito non è la stessa in tutti, nè sempre; essendo in alcune occasioni assai piccola, ed in altre più grande, ed in altre grandissima, e terribilissima; nel che molto vagliono gli oggetti esterni, che penetrando per via de'sensi infino all'anima, commovono l'appetito, e l'accendono ora più, ed ora meno, e fanno talvolta contrasti grandissimi da mettere in turbamento, e in pericolo qualunque virtù.

Quindi è, che può uno esser prontissimo e speditissimo contro gli assalti comuni ed ordinarj dell' appetito, onde a ragione virtuoso sia detto: ma contra quei grandissimi, e furiosissimi non così; de'quali non uscirà vincitore senza turbamento, e fatica. Nè può darsi una virtù tanto grande, che accendendosi viepiù l'appetito, ed infuriando non possa giungere a darle noja; se già non fosse quella una virtù infinita, la quale, essendo tale, non sarebbe virtù, ma più tosto una qualità propria di qualche Dio.

Ora l'eroe si è quello, che nei comuni ed ordinarj assalti dell'appetito così si porta, e con

tanta

tanta facilità gli respinge, che pare in certo modo, che non gli senta; e in questo mostra essere più che uomo; ma nei grandissimi e furiosissimi si turba alquanto; e si affatica ancor'egli; ed anche in questi però mostra essere più che uomo vincendogli; siccome vincendogli con fatica mostra essere men che Dio. E questa è la differenza che passa tra l'eroe, e il virtuoso, che molto più, senza alcuna comparazione, si ricerca a turbar' un eroe di quello, che si ricerchi a turbare un virtuoso; ma non è però, che non si turbi talvolta anche l'eroe.

Per la qual cosa mal fanno certi tragici, i quali volendo (non so per qual ragion mossi) condurre eroi in le scene, vi conducono insensati; e così gli fanno andare alla morte, come al pranzo. Ma Vergilio, che intese ottimamente tutte le cose, formò talmente il suo Enea, che potesse e temere ne' pericoli grandissimi, e dolersi, e compatire altrui, e prender odio, e sdegnarsi, purchè ne fossero le cagioni gravissime. Però non volle, che egli si accendesse d'amore per qualunque volgar bellezza, come i nostri paladini fanno; ma sol tanto allorchè s'avvenne ad un volto reale, pieno di grazia e di beltà con tutte le attrattive dell'onestà e del valore; nè questo ancora era bastante ad accenderlo, se non vi si aggiungevano e la gratitudine, e la compassione, e non vi concorrevano in particolar modo e il luogo, e il tempo, e la fortuna, e il destino, e gli Dii; così che pare, che tutte le forze si mettessero in opera tanto umane, quanto divine, per far sì, che l'augusto fondator di Roma dovesse innamorarsi dell'augusta fondatrice di Cartagine. Tanto vi volle a far nascere il più nobile, e il più magnifico abbracciamento, che sia stato al mondo

mai,

mai, qual fu quello di Enea e di Didone. Fin qui della virtù eroica.

Alla virtù eroica opponsi una qualità dell'animo, che Aristotele ha chiamato Θηριότητα, noi potremo dire fierezza, ovver ferità; ed è un'eccesso di vizio così grande, che par non possa in uom cadere; e chi l'ha, mostra d'essere men che uomo, e più tosto fiera che uomo. Come se uno senza niuna necessità uccidesse i figli, e tranquillamente se gli mangiasse; che ognun direbbe, costui essere non un'uomo, ma un mostro.

La ferità vien talvolta dalla consuetudine; e così se ne son veduti parecchi esempj nelle nazioni barbare, e selvaggie. Viene anche per malatia, come ne' furiosi; e per soverchia tristezza d'animo si dice di molti, che sieno dati in fierezza. E venendo così, non è vizio, ed è cosa men cattiva del vizio, ancorchè sia, come dice Aristotele, più terribile; perchè più danno ne reca colui, che è preso da ferità, che non il malvagio, il qual men si teme, benchè sia peggiore; a quella guisa che men si teme l'usurajo, che la serpe, benchè l'usurajo sia malvagio, la serpe non abbia in se malvagità niuna.

CAP. III.

Della continenza.

LA continenza, che da Aristotele si dice ἐγκράτεια, è una disposizion d'animo a vincere, ma con fatica però e difficilmente, la cupidigia de i piaceri; nè già di tutti i piaceri, ma di quelli solamente, che son del gusto, e del tatto; perchè chi vince la cupidigia de gli altri diletti, come della musica, o della caccia, non si dice propriamente ἐγκρατής, continente; ma chiamasi con altro nome.

me. Forse che, estendendo la continenza ai piaceri del gusto, offendiamo alcun poco l'uso del comun favellare; il che se è vero, non molto però ci pentiremo di aver'errato in così picciola cosa.

E già si vede, che la temperanza, e la continenza versano intorno alle istesse cose, nè però sono lo stesso. Poichè per la temperanza si vince la cupidigia de i piaceri facilmente, e quasi senza fatica; per la continenza con fatica, e difficilmente. Laonde la temperanza è virtù, la continenza è solo disposizione alla virtù.

Alla continenza opponsi l'incontinenza, che da Aristotele vien detta ακρασία; ed è una disposizione, che ha l'uomo a lasciarsi trarre dalla cupidigia de i piaceri più, che non conviene; benchè anche questo faccia con fatica, e malvolentieri, e combattendo pure e contrastando con l'appetito. Quindi è, che l'incontinenza non si mette tra i vizj; perchè siccome la virtù è un'abito, per cui si fanno facilmente le azioni oneste, così il vizio è un'abito, per cui facilmente si fanno le disoneste; nè questo può dirsi dell'incontinente, il qual non si piega alle cose disoneste, se non dopo molto, e lungo contrasto, quasi vinto e strascinato dalla passione.

E di qui si vede, qual sia la differenza tra l'incontinente, e l'intemperante; perchè l'intemperante, come vizioso, cede ad ogni urto della passione senza contrasto; l'incontinente cede solo a gli urti maggiori, e pecca con fatica; laonde l'intemperante ha il giudicio guasto, l'incontinente intende meglio, e meglio conosce di far male; di che avviene, che l'incontinente spesse volte si pente del suo eccesso, e si corregge; ciò che non fa se non rade volte l'intemperante.

E' stata quistione tra i filosofi, se l'incontinente possa dirsi prudente; perchè da una parte l'inconti-

continente, il qual pecca, e fa tuttavia gran contrasto all'appetito per non peccare, mostra ben di conoscere e giudicare, che non gli convenga l'azione, che egli fa; perciocchè non contrasterebbe, se questo non conoscesse; onde pare, che abbia prudenza conoscendo, e giudicando dell'azione rettamente. Ma d'altra parte qual maggiore imprudenza, che elegger quello, che si conosce esser cattivo? E perciò pare, che l'incontinente non abbia prudenza. Vogliono dunque alcuni, che l'incontinente debba dirsi prudente, ed altri no. Aristotele lo lasciò essere imprudente; di che due ragioni possono addursi.

In primo luogo il prudente è virtuoso, essendo la prudenza, come sopra è dimostrato, di sua natura congiuntissima alla virtù; ma l'incontinente non è virtuoso, essendo l'incontinenza una disposizione al vizio; par dunque, che l'incontinente non debba aversi per prudente.

In secondo luogo l'incontinente quantunque formi assai rettamente il giudicio speculativo, considerando l'azione in generale, tuttavia peccando mostra di non formare assai rettamente il giudicio pratico, ma la prudenza è posta principalmente ne'giudicj pratici; dunque non è da dire, che l'incontinente abbia prudenza.

Nè è però da maravigliarsi, se molti incontinenti si odono parlare nelle adunanze e compagnie de gli uomini ottimamente, e dar lezioni utilissime, ed esser molto da attendersi le lor sentenze; imperocchè in tali compagnie per lo più avviene, che si ragioni delle cose in generale, senza discendere alle ultime particolarità, nelle quali sole l'incontinente errare. Senza che nelle compagnie allegre e gioconde, e che si tengono più a passatempo, e sollazzarsi onestamente, che ad altro fine, entrar non sogliono le impetuose passioni, che

sole

sole possono conturbare il giudicio dell'incontinente, il qual conosce ed ama la virtù fin tanto, che la passione gliel consente.

CAP. IV.

Della tolleranza.

LA tolleranza, che da altri è stata detta costanza, e da Aristotele καρτερία è una disposizion d'animo, per cui l'uomo sostien la noja e il dolore senza turbarsene più di quello, che gli convenga; e il fa però con fatica, e difficoltà; onde si vede non esser fortezza, nè virtù, essendo che il forte e il virtuoso sostien la noja e il dolore facilmente.

Alla tolleranza opponsi una qualità, che noi potremo dire intolleranza, o mollezza d'animo, e da Aristotele fu detta μαλακία ed è una disposizione, per cui l'uomo resistendo al dolore, e contrastando per sostenersi, pur cede, e si abbandona di tanto in tanto a una soverchia tristezza; nel che non è nè effemminatezza, nè vizio; perchè l'effemminato, e il vizioso cede subito al dolore, e si turba senza contrasto.

I continenti sogliono essere tolleranti, perciocchè chi può astenersi dal piacere, può anche soffrir con pazienza il dispiacere. E similmente gl' incontinenti soglion'essere intolleranti, perciocchè chi non sa astenersi dal piacere, molto meno saprà soffrire il dolore. Oltre a ciò la continenza è una disposizione, per cui l'uomo, privandosi d'un piacere, soffre una noja; essendo sempre nojoso il privar se stesso di un piacere. Par dunque, che niuno possa essere continente, se non è ancora in qualche modo tollerante.

CAP.

CAP. V.

Della verecondia.

LA verecondia è una disposizione, che ha l' uomo a vergognarsi del mal fatto, temendo a cagion di questo non esser tenuto cattivo da gli altri. Onde, si vede, che la verecondia non è qualunque vergogna, ma quella sola, che nasce dall' azione poco onesta. Perchè quando gli uomini si vergognano o della povertà, o dell' ignoranza, o d' esser nati in basso luogo, quella si chiama più tosto vergogna, che verecondia.

Anzi pare, che verecondo si chiami per lo più colui, il qual si vergogna d' una colpa, che gli altri compatiscono leggermente, benchè egli di tale compatimento non si accorga, e per ciò si turbi. Onde la verecondia è congiunta con semplicità d' animo, ed è propria de i giovani, e delle donne. I vecchi o non si vergognano di cosa niuna, o si vergognano solo delle bruttissime, e che non possono essere compatite. Ne' giovani si compatiscono tutte più facilmente; se già non fossero di quelle atrocissime, in cui non suol cadere il verecondo; e più si compatiscono, se essi se ne vergognano; perchè vergognandosene mostrano pentimento; e più è da lodarsi nel giovane il pentimento, che da biasimarsi la colpa.

Benchè la verecondia sia una qualità molto commendabile, essendo indicio di gentile animo, e costumato, e inducendo l' uomo a pentirsi del mal fatto, non per questo vuol numerarsi tra le virtù, essendo più tosto una perturbazion d' animo, ed una passione, che vien da natura, che un' abito; laonde accortamente Aristotele nel secondo libro della rettorica la pose tra gli affetti,

ti. Di fatti non si dice mai, che il vereconoo si vergogni facilmente, perchè egli sia avvezzo, e per lungo tempo esercitatto a vergognarsi. Anzi vergognandosi più i giovani, che i vecchi, pare, che la vergogna sia una disposizion d' animo, la quale, esercitandola, venga meno; ciò che non avviene delle virtù, nè de gli abiti.

Siccome poi la verecondia è disposizione alla virtù, e però molto è commendata; (almeno dovrebbe essere, e certo gli antichi ne fecer gran conto) così l' inverecondia, o vogliam dire la sfacciataggine, la qual consiste nel non vergognarsi di comparir cattivo alla presenza de gli altri, è grandissima disposizione al vizio, ed è degna di grandissimo biasimo, nè possono servirle di scusa i costumi presenti. E pare, che tanto più si disdica a i giovani ed alle donne, quanto più d' essi è propria la verecondia.

C A P. VI.

Dello sdegno.

HA una certa disposizion, d' animo, che da Greci fu detta νέμεσις, noi la diremo sdegno; ed è quella, per cui l' uomo si turba, qualor vede onorarsi ed innalzarsi gl' immeritevoli. E questa è più tosto perturbazione e passione, che virtù; perciocchè niuno si sdegna per avere contratto abito di sdegnarsi, ma solo perchè così è fatto da natura; e la virtù, come abbiamo detto in più luoghi, è abito. Però ben fece Aristotele nella sua rettorica a porre τὸ νεμεσᾶν, lo sdegnarsi, tra gli affetti.

E benchè lo sdegno non sia virtù, è però indicio di virtù; perchè colui, che si sdegna, mostra di conoscere, che non conviene onorar' il vizio,

nè innalzarlo, e spiacendogli l' innalzamento de i viziosi, mostra di amare la giustizia, e la virtù. Il perchè sogliono facilmente sdegnarsi i dotti e i virtuosi, e quelli, che hanno l' animo grande e signorile; al contrario i vili e gli abietti non soglion' essere disdegnosi; servendo anche molto allo sdegno l' opinione, che uno ha del proprio merito, onde soffre mal volentieri che un indegno si goda quella fortuna, che a lui converrebbbe; e tale opinione è propria del magnanimo, non del vile.

Quantunque lo sdegnoso meriti laude, in quanto ama la virtù; più però a mio giudicio ne meriterebbe se sapesse amarla senza sdegno; il che sarebbe, se imparasse dalla virtù medesima, quanto poco conto far si debba della dignità, e de gli onori, e de gli altri beni della fortuna; i quali se egli stimasse poco, non gli darebbe fastidio, che toccassero, come quasi sempre avviene, a i malvagi, ma egli mostra stimargli troppo, avendone gelosia; e fa, come li Stoici, i quali sprezzavano la sanità, le ricchezze, gli onori, non avendogli per beni; ma volean però che niuno gli possedesse se non il virtuoso, con che mostravano pur di stimargli.

Allo sdegno opponsi una disposizion d' animo, alla quale non saprei che nome imporre; ma comunque si nomini, consiste in questo, che l' uomo non senta rincrescimento niuno di vedere esaltato il vizio, e oppressa la virtù. E' una tal disposizione è molto vicina alla malvagità; perchè colui, cui non dispiace di vedere la virtù oppressa, si indurrà di leggeri a opprimerla egli; nè curerà molto di essere virtuoso. E dunque assai vicino ad esser malvagio colui, che non è punto sdegnoso.

CAP.

CAP. VII.

Della amicizia.

NOn è luogo in tutta la filosofia nè più no-
bile nè più illustre di questo; sopra cui so-
ı stati scritti e dai Greci, e dai Latini volumi
teri pieni di magnificenza, e di dottrina. Noi
nque ne scriveremo, brevemente in verità, se la
gnità della materia si consideri; ma però più am-
ımente, che non abbiamo fatto delle qualità spie-
te di sopra. E in primo luogo diremo, che cosa
l' amicizia, e la divideremo nelle sue parti.
Io dico dunque, che l' amicizia è una scambie-
le benevolenza scambievolmente manifestata; e
;o benevolenza, perchè senza questa non può
ère amicizia; e bisogna, che sia scambievole,
rchè se Cesare vorrà bene a Lentulo, non per
ı si diranno amici quando Lentulo anch' egli
n voglia bene a Cesare; nè tampoco si diran-
amici, se volendo bene l' uno all'altro, l'uno
rò non sappia della benevolenza dell'altro. Par
nque, che nell'amicizia debba essere la benevo-
ıza non solo scambievole, ma anche manifesta-
. Però ben fece Aristotele, il quale avendo
tto *εὔνοιαν ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι*, cioè, che l'
ıicizia è una benevolenza contraccambiata, non
contento; ma volle aggiungere *μὴ λανθάνουσαν*,
e e quanto dire, non nascosa.
Non è pero, che questa manifestazione di be-
volenza si voglia far sempre con le parole; che
zi ciò avvien di rado; perchè in alcune amici-
, come vedremo appresso, la manifestazione si
dalla natura istessa, o dalle leggi, senza che l'
mo vi abbia parte; oltre che sempre più vaglio-
le azioni, che le parole. La benevolenza poi

manifestata induce in quelli che la manifestano, un certo obbligo di conservarla per l' avvenire; perchè colui, che vuol bene oggi, dee avere in animo di voler bene ancor domane; altrimenti non vorrebbe bene nè meno oggi; e se ha tale animo, dee conservarlo, cio richiedendosi alla fedeltà, e alla costanza.

Non è poi da dubitare, che la benevolenza non induca l'uomo a esercitare gliufficj dell'amicizia, imperocchè chi vuole il bene di un' altro (in che è posta la benevolenza) lo procura anche in tutti i modi; e questi sono gli uffìcj dell' amicizia.

Spiegata così la natura dell'amicizia facilmente si intende, niuna società dover' essere tra gli uomini o istituita dalla natura, o introdotta da gli uomini istessi, a cui non corrisponda una certa maniera di amicizia; imperocchè qual società esser può, in cui non ricerchisi, che l' uno voglia un certo bene dell'altro? E questa benevolenza si tiene per manifesta, essendo manifesto il genere della società, che vi ci obbliga. Quando il compratore si conviene col mercante, nasce tra loro una certa spezie di società, e quindi una certa forma di amicizia, per cui l' uno dee volere un certo bene dell' altro; poichè il compratore dee volere, che il mercatante abbia il danaro, di cui s' è convenuto; e il mercatante che il compratore abbia la roba, ch' egli ha comprata. E questa è una certa forma di amicizia; ed altre similmente potrebbono addursene. Aristotele ne propose molte, seguendo varie divisioni. Io seguirò le più comode.

Dico dunque, che altre amicizie ci si impongono dalla natura, altre si contraggono per elezione.

Della prima maniera può dirsi essere l'amicizia, che passa tra il padre e i figliuoli, e lega insieme tutti

tutti quelli, che sono d' un' istessa famiglia; la quale amicizia è alquanto stretta. N' ha alcune alquanto più larghe; ed una larghissima, la qual lega insieme e congiunge tutti gli uomini; volendo la natura, che l'uomo generalmente voglia il bene dell' altro uomo, e lo procuri, qualunque volta o niuno o pochissimo incomodo gliene venga; e così impone agli uomini una certa comune benevolenza, che tutti insieme gli lega, e stringe, facendoli amici l' un dell' altro; nè è necessario aver manifestato altra volta una tale benevolenza; perciocchè l' ha manifestata abbastanza la natura, che ce la impone; non credendosi, che alcuno voglia disubbidirle.

Alle amicizie, che ci si impongono dalla natura, io riduco anche quelle, che si stabiliscono dalle leggi, come quella, che passa tra il principe e sudditi, e tra l' un suddito, e l' altro; i quali volendosi bene scambievolmente, fanno ciò, che voglion le leggi, e facendo ciò, che voglion le leggi, obbediscono alla natura.

E queste amicizie tutte ricercano alcuni determinati ufficj, e non più; perchè sebbene ogni uomo è obbligato di sostenere colui, che cade, potendol fare; non è però obbligato donargli del suo; nè il cittadino è tenuto di dar mangiare all' altro cittadino, se questi può procacciarselo d' altra parte più comodamente. Però queste amicizie si contentano di pochi ufficj e comuni, e non vogliono nè pur chiamarsi amicizie. Più tosto amicizie si chiamano quelle che si contraggono per elezione, benchè di queste ancora n' ha alcune, che poco meritano sì illustre nome.

Venendo dunque alle amicizie che si contraggono per elezione, noi le divideremo, come fa anche Aristotele, in tre. La prima sarà l' amicizia, che nasce dall' utilità; la seconda quella, che

nasce da piacere; la terza quella, che nasce dalla virtù.

CAP. VIII.

Dell' amicizia, che nasce dall' utilità.

L'Amicizia che nasce dall'utilità, si vuol distinguere in due parti; perchè sebbene la distinzione parrà alquanto sottile, è però necessaria, acciocchè due amicizie tra loro diversissime non si confondano. E dunque da avvertire, che altro è voler bene a uno, perchè ne venga bene a noi; altro è voler bene a uno, perchè facendo egli bene a noi, par convenevole, che noi ne vogliamo a lui. Nel primo caso il fine della benevolenza è l' utile proprio, il qual si segue, e non altro; nel secondo caso l' utile non è il fine della benevolenza, benchè ne sia il motivo, e più tosto si segue una certa convenevolezza, ed onestà, che l'utile. Quindi è, che questa amicizia è più onesta, e contiene virtù; quella prima non è pur degna di esser chiamata amicizia; perchè colui, che vuole il ben dell' amico non perchè ne torni bene a lui stesso, vuole più tosto bene a se stesso, che all'amico; e così ama l' amico, come il cacciatore ama il cane.

Nè per questo però dico, che il voler bene ad altrui, perchè ne torni bene a noi, sia cosa disonesta; non essendo disonesta cosa cercare i suoi comodi anche per questo mezzo; dico solo, che questa benevolenza non contien vera amicizia; ed essendo diretta ai proprj comodi non è degna di niuna lode. E quindi è, che chi vuole il ben d' un' altro per quel vantaggio solo, che a lui stesso ne viene, non protesta mai ciò liberamente, e se ne vergogna; e molti sono, i quali cercano

no tutti i modi di far parere, che altro fine
on abbiano, se non il ben dell' amico; nel che
no simulatori, e menzogneri, e disonesti; e
li sono gli usuraj, che a null' altro pensando,
ne al lor guadagno, pur voglion mostrare di fa-
orire altrui, e voglion' essere ringraziati dell'
ura.

E sebbene questa amicizia che ha per fine l'
ile proprio, non è per se stessa disonesta cosa,
n però da biasimarsi grandemente coloro, i qua-
questa sola cercano, e tutte le altre amicizie
isprezzano; perchè sebbene cercando le amicizie
tili non son disonesti; son però disonesti, sprez-
ando le amicizie virtuose. E tali per lo più sono
trafficanti, e i cortigiani, e tutti quelli, che
n ogni cosa intendono sempre all' accrescimento
elle lor fortune.

Che se l'amico vuol bene all'altro amico, mos-
o ed indotto dall' util proprio, così però che l'
tile sia non il fine della benevolenza, ma solo il
notivo; è fuor di dubbio, che la amicizia sarà
nolto onesta, essendo molto onesto il voler bene
coloro, che ci giovano. E chi sarà, che non
odi il pupillo, se vuol bene al tutore, che pro-
ura e regge le cose sue; e lo scolare, se vuol
ene al precettore, che lo ammaestra? benchè il
upillo, e lo scolare sieno indotti dall'util loro a
voler bene, quegli al tutore, e questi al maestro.
Ed è chiaro, che questa amicizia non dee cessa-
e benchè cessi l' utilità, essendo cosa onesta il
voler bene non solamente a coloro, che ne gio-
vano, ma anche a quelli, che ne giovarono.

CAP. IX.

Della amicizia, che nasce dal piacere.

DEll' amicizia, che nasce dal piacere, si posson dire quasi le istesse cose; perchè se il piacere è fine della benevolenza, come se uno vuol bene ad un' altro, non perchè questi abbia alcun bene, ma per trarne egli un piacer suo, questa non sarà vera amicizia; perciocchè colui, che vuol bene a questo modo piuttosto vuol bene a se stesso, che all' amico. Nè è però disonesta cosa non essendo disonesto il voler bene a uno, perchè ne venga alcun piacere a noi, salvo se il piacere non fosse egli disonesto. E chi dirà essere disonesta cosa il desiderar la salute al danzatore per aver' il piacere di vederlo danzare?

Ma se il piacere è motivo della benevolenza, e non fine, come se noi vogliam bene a uno, perchè; ponendo egli studio in piacere a noi, par convenevole, che noi altresì ponghiam qualche studio al ben di lui; l' amicizia è senza dubbio molto onesta, essendo ragionevol cosa il voler bene a coloro, che procurandoci alcun diletto ne rendon la vita men nojosa; e quand' anche il diletto recato, fosse disonesto, disonesto però non sarebbe il desiderare, e volere, e procurare il bene di chi il recò; potendo abbominarsi il piacere, e tuttavia procurar' il bene della persona, che volle peccar per recercarlo.

E a queste piacevoli e dilettose amicizie riduconsi quelle de gl' innamorati, i quali, inquanto amano, non sono amici, ma divengono; perchè la dichiarazion dell' amore va sempre congiunta con la dichiarazione della benevolenza, e di qui nasce l' amicizia, la quale per se stessa, e di

sua

sua natura sarebbe buona, quand'anche l' amore fosse non buono. Perchè se il giovane vuole il bene della sua donna, e similmente la donna del suo giovane, desiderandogli onori, e ricchezze, e scienza, in che consiste la benevolenza, non è in ciò malvagità niuna; ma se l'uno vuol trar dall' altro il piacer suo, ciò che vien dall'amore, può in questo essere malvagità, e vi è, quando il piacere sia malvagio.

Quelli, che nelle loro amicizie vanno dietro all' utilità come sopra abbiam dimostrato, si scostano dalla vera amicizia, e similmente quelli, che vanno dietro al piacere. V' ha però questa differenza, che chi va dietro all' utilità, non suol ricercare alcuna qualità lodevole nella persona, che ama, bastandogli, che ella gli sia utile; laddove chi va dietro al piacere, suol ricercare nella persona, che ama, le qualità lodevoli, come la bellezza, la grazia, la cortesia; il che si vede ne gl' innamorati, i quali non amerebbono la persona, che amano, se non paresse lor bella, e gentile, e costumata, e degna del loro amore; e però si scostano meno dalla ragione, e dalla onestà. Non è però, che non pecchino tutti, qualor trascorrano in eccesso. Quelli, che seguon l' utile, peccano più vilmente; gl' innamorati peccano con più gentilezza, ma però peccano.

CAP. X

Dell' amicizia, che nasce dalla virtù.

L' Amicizia si dice nascere dalla virtù, allora quando uno avvenendosi in un' altro, e trovandolo cortese, piacevole, mansueto, ed ornato di scienza, e di virtù, e di molte altre qualità belle, e prestanti, gli par degno di essere ben voluto,

to, e per ciò si muove a volergli ogni bene; poichè se tale benevolenza sarà scambievole, e scambievolmente si manifestarà, sarà quella rara amicizia, che si dice nascere da virtù, ed è il più ricco tesoro, che aver possa l'uomo in questa vita.

Non è alcun dubbio, che tale amicizia non sia fra tutte la più gentile, e la più nobile; sì perchè è posta in virtù; sì ancora perchè non ha altro fine, che il ben dell'amico, essendo disgiunta dall' interesse, e dal piacere; e però è molto diversa dalle altre due amicizie, che sopra abbiamo dette. Sebbene non potendo il virtuoso non essere e piacevole, e liberale, e cortese, e magnanimo, non può non essere ancora cosa molto utile, e molto gioconda; e chi l' ama, inquanto è virtuoso, viene per conseguente ad amarlo anche inquanto è utile, e inquanto è giocondo. E però tale amicizia pare, che abbracci in certo modo, e contenga le altre due, ed anche per ciò dicesi perfettissima. E pare ancora, che debba essere durevolissima, imperocchè non ricercando negli amici se non la virtù, niente commette al caso e alla fortuna.

E questa è quella maravigliosa amicizia, che fu rara ancora tra gli eroi, e basterebbe da se sola a far bello il mondo, quand' anche tutte l'altre bellezze gli mancassero. E certo che ella è grado sommo e perfettissimo di società, volendosi bene all' amico non per altro fine, se non perchè egli abbia bene, il che è grado sommo e perfettissimo di benevolenza, in cui l' uno vuole il ben dell' altro, nè cerca più; contentandosi di quel puro e nobil piacere, che tien sempre dietro all' amicizia senza esser cercato.

Sono in vero oggidì molti, i quali esponendo gli ufficj della società, non altro fine le propongono, se non l' utile; e questa loro opinione esten-

estendono ad ogni maniera di società, tanto a quella civile, che unisce insieme i cittadini, quanto a quell' altra più ampla, e più comune, che tutte stringe le nazioni, e l' una con l' altra le congiunge. La ragion de' quali se noi seguissimo, bisognerebbe dire, che niuno dovesse mostrar la via al passeggiero, qualora non ne sperasse alcun' utile, e che l' una nazione non dovesse mai sovvenir l' altra senza speranza di qualche guadagno, quand' anche potesse farlo comodissimamente, e fosse l' altra ridotta a gli estremi pericoli. Filosofia barbara, e inumana, che noi lasceremo a gli oltramontani, da quali ci contenteremo di essere vinti nella ricchezza e nel potere, purchè non lo siamo nella virtù.

Ma tornando al proposito io dico, che l' amicizia, che nasce dalla virtù, è sola fra tutte l' altre perfettissima, e meritevole di sì bel nome; sì perchè è fondata in virtù, sì perchè contiene perfettissima benevolenza; della quale abbiamo pochissimi esempli; e ne avremmo anche meno, se i poeti non ne avessero accresciuto il numero con le lor favole.

CAP. XI.

D' alcune sentenze intorno all' amicizia.

Corrono alcuni detti intorno all' amicizia, che usciti, cred'io dalla filosofia passaron nel popolo, introdottivi forse dagli oratori e da i poeti; e vogliono qualche spiegazione, perciocchè il popolo gli dice assai volte senza intenderne troppo bene il significato. Vedremo dunque di spiegargli in qualche modo. Poi dichiarate alcune quistioni, e varie qualità propinque all' amicizia, porremo fine a tutto questo argomento.

Sen-

Sentenza Prima.

E' stato detto in primo luogo, che l' amicizia consiste in somiglianza; il che vuole spiegarsi; non essendo da credere, che il grande non possa essere amico del piccolo, e il bello del brutto e il robusto del debole, benche sieno tra lor dissomiglianti.

Io dico dunque, che la somiglianza, in cui consiste l' amicizia, è somiglianza di volontà, così che gli amici, per quanto sono amici, debban volere le istesse cose; non già perchè l' uno debba voler' aver la stessa cosa, che vuole aver l' altro, come amendue volessero avere la stessa veste, o lo stesso podere; che di qui più tosto nascerebbe nimistà; nè anche perchè l' uno debba voler cose simili a quelle, che vuol l' altro, come se volendo l'uno una spada, all'altro ne volesse un' altra del tutto simile; che questo sarebbe atto più tosto di emulazione, che di amicizia; ma perchè volendo l'uno avere una cosa, e l' altro dee volere, che egli l' abbia, poichè così volendo voglion lo stesso: come se Scipione volesse avere il comando dell'armata, Lelio volesse, che egli l'avesse; nel qual caso Lelio e Scipione vorrebbono la medesima cosa, e per ciò sarebbono simillissimi nel volere. E in questa simiglianza di volontà è posta l'amicizia, perchè se l'uno degli amici vuol quello stesso, che vuol l'altro; volendo ognuno il proprio bene, ne segue, che l' uno voglia il bene dell' altro; e l'amicizia è posta in questa mutua benevolenza.

Nè è per questo, che non possa nascere dissensione tra due amici; che anzi nasce talvolta, e necessariamente; perchè può l' uno credere, che una cosa gli sia utile, e però volerla; qual l'altro stimi

ıi inutile, anzi nocevole, e però non voglia,
ıe egli l'abbia; e in questo è più tosto dissoiglianza di intelletto, che di volontà; perchè
ɔlendo amendue ciò, che è utile, discordano
ɫl giudicio, stimando l' uno, che tal cosa sia
tile, e l'altro, che non sia. Così fu quella gloosa contesa, che nacque tra i due più grandi
mici, che sieno stati al mondo mai, Pilade ed
ɪreste; de' quali volendo l' uno e l' altro mori-
:, non volea l'uno in niun modo, che l' altro
ıorisse, perciocchè niun di loro credea, che fos
all'altro cosa buona il morire; laonde offerenɔsi ciascun di loro a morir per l'altro, lasciaro-
o a gli uomini un' esempio chiarissimo di una
'oica dissensione.

Ben è vero, che se la somiglianza de gli amici
ɔnsistesse solo nel voler l' uno il ben dell'altro così
ı generale; nè mai gli amici si accordassero ne'
udicj loro particolari; e quello, che all' uno par
ɛne, paresse sempre male all' altro, difficil cosa
.ria, che l'amicizia durasse lungamente; perciocɿè in tanta varietà di giudicj nascerebbono di
ggeri le contese grandissime, nelle quali non
ıol mantenersi l'amicizia.

E' dunque necessaria all'amicizia la somiglianza
ɛlle volontà, e molto anche le giova quella de'
iudicj; e perchè a fare una tal somiglianza, mol-
ɔ giova la conformità de i temperamenti, e della
ducazione, e de gli studj, e l'uguaglianza de i
atali, e dello stato; però si crede, che sieno
iù disposti all'amicizia coloro, i quali sono con-
ɔrmi in queste cose, che gli altri; e noi veggia-
ıo, che gli uomini si rendon facilmente benevo-
i, ed usano assai volentieri con quelli, che lor son
ımili di temperamento, e condizione.

Sen-

Sentenza Seconda.

E'Stato detto in secondo luogo, ed è passato in proverbio tra i greci τὰ φίλων κοινὰ, cioè che le cose de gli amici sono comuni; onde argomentava leggiadramente Socrate, che l' uom dabbene debba esser padrone di tutte le cose, essendone padroni gli Dii, de' quali è amico. Ed Aristotele diede al proverbio maggiore autorità. Veggiamo dunque, come le cose de gli amici sieno comuni; perchè certo non è da credere, che la moglie, e i figliuoli, e molti altri beni, che son d' un' amico, sieno similmente e nell' istesso modo ancor dell'altro.

E primamente può dirsi, che le cose degli amici sieno comuni, e che i beni dell'uno sieno anche dell' altro in questo modo. Perchè avendo l' un de gli amici alcun bene, e possedendolo, e godendolo, vuol l' altro amico, che egli appunto l'abbia, e lo possegga, e lo goda. Quel bene adunque ha appunto quell'uso, che egli vuole; e così egli lo possiede in certo modo. E quindi è, che se l' imperio de' Greci è di Alessandro; e ciò vuol Parmenione; egli è per certo modo anche di Parmenione, essendo di colui, di cui Parmenione vuole, che sia.

Può anche spiegarsi il proverbio de' Greci in altro modo; perchè essendo l' amico disposto a usar de' suoi beni a vantaggio dell' altro amico, ciò richiedendosi alla perfetta amicizia, di cui parliamo; par che questi venga in certa maniera a possedergli, avendogli prontissimi al suo bisogno.

Sen-

Sentenza Terza.

IN terzo luogo è ſtato detto, che l'amicizia conſiſte in una certa egualità; il che facilmente può intenderſi, inteſe le coſe precedenti; poichè primamente eſſendo gli amici tra loro ſimili di volontà e di pareri, come s' è moſtrato di ſopra, pare, che per queſto conto poſſano dirſi eguali; perchè tutte le coſe ſimili ſono eguali in quello, in che ſon ſimili. Laonde ben diſſe Ariſtotele *ἰσότης δε φιλία ται ὁμοιότης*: l'amicizia è uguaglianza, e ſimilitudine.

Poi ſe i beni dell' un' amico ſono comuni anche all'altro, come ſopra abbiam dichiarato; chi non vede, che anche per ciò viene a indurſi tra gli amici una certa egualità; Egualità vi ſi induce ancora per un' altra ragione; perchè eſſendo gli amici, come ora vogliam ſupporre, virtuoſi, quello, che è inferiore di grado, non può ſoffrir lungamente di uſar tutte quelle cerimonie, che gli uomini hanno introdotte per ozio, e che egli ſa e conoſce eſſer vane. E l'altro amico, che è ſuperiore di grado, non dee voler ſoffrire, che egli le uſi. Così facilmente ſi ridurranno a trattarſi con domeſtichezza, e come ſe foſſero eguali, ſalvo ſe ſi trovaſſero in pubblico, nel qual caſo, ſe ſon veramente virtuoſi, obbediranno mal volentieri all'uſanza, ma pure obbediranno. Quindi è, che i Principi, e generalmente i ſuperbi, non ſono atti all' amicizia, non potendo loro ſoffrir l' animo di uguagliarſi mai a veruno in che che ſia.

Sentenza Quarta.

E' anche passato in proverbio, che l' amico d' uno è un'altro lui stesso: φίλος ἄλλος αὐτός scrisse Aristotele; e Cicerone; *amicus alter idem.* Come ciò possa intendersi, lo spiegheremo in due maniere.

In primo luogo non è fuor dell' uso comune il dire, che ciò, che è simile, sia lo stesso. Chi è, che veggendo il ritratto di Cesare assai simile, non dica tosto; ecco Cesare, egli è desso? Che se la simillitudine, come insegnano gli scolastici, tende all'unità; essendo gli amici similissimi tra loro di volontà, e di pareri, come sopra abbiam dichiarato, potrà dirsi in certo modo, che sieno amendue una cosa sola, e che l' uno sia l' altro. Perchè se il ritratto di Cesare si dice esser Cesare, avendo gli stessi lineamenti del volto, quanto più dovrem dire, che l' uno amico sia l' altro amico, avendo la stessa volontà, e gli stessi pareri che sono li lineamenti dell' animo?

In secondo luogo può dirsi, che l' amico d'uno sia un altro lui stesso, perciocchè gli vuol bene, come a se stesso. Il che però dee spiegarsi diligentemente. Io dico dunque, che due maniere sono di voler bene; la prima, quando si vuol bene a uno, perchè egli abbia bene, non per altro fine, l' altra è, quando si vuol bene a uno per altro fine. E non è alcun dubbio, che ognuno vuol bene a se stesso nella prima maniera; cioè per aver bene, e non per altro. Ora volendo bene anche all' amico nell' istessa maniera, cioè perchè egli abbia bene, e non per altro; ne segue, che egli voglia bene all' amico non altrimenti che, a se stesso, e sia l'una e l'alta benevolenza d'un' istesso genere. Nè per questo però vuol-

vuolsi inferire che se l' uno amico vuol bene all' altro, come a se stesso, gli voglia anche bene quanto a se stesso; perchè; sebbene la benevolenza, che uno porta a se stesso, e la benevolenza, che porta all' amico, sono di un medesimo genere; potrebbono tuttavia non essere del medesimo grado, ed esser l' una maggior dell' altra, di che diremo in altro luogo, dove tratteremo dell' amor proprio.

CAP. XII.

D' alcune quistioni intorno all' amicizia.

Moltissime quistioni sono state fatte intorno all' amicizia. Noi ne sceglieremo alcune; intese le quali non sarà gran fatto difficile intender l' altre.

Quistione Prima.

Se l' amicizia sia un' atto, o più tosto un' abito. La qual quistione non può dichiararsi, se prima non si spieghi, che cosa voglia intendersi in questo luogo per atto; e che cosa voglia intendersi per abito.

Per atto vuolsi intendere una certa forma, che è nel soggetto, fin tanto che dura l' operazione; cessando l' operazione cessa ella pure. Così l' esser scrivente è un' atto, il qual cessa, cessando l' operazion dello scrivere; finita la quale l' uomo non è più, nè si dice scrivente.

Per abito vuolsi intendere una forma, che riman nel soggetto, nè cessa, perchè cessi l' operazione. Come la nobiltà, la dignità, ed altre; perchè il nobile non lascia di esser nobile, quantunque si rimanga dall' operare; e il principe è principe eziandio dormendo.

 Ora

Ora può facilmente vedersi, che l' amicizia è più tosto un'abito, che un' atto; perciocchè l' amicizia non cessa, benchè cessi di tanto in tanto l'operazione; e se Lelio vedrà dormir Scipione, non dirà già, che Scipione non sia suo amico; dirà più tosto che Scipione suo amico dorme.

Nè perchè dicasi, che l'amicizia sia un abito, vuol quindi conchiudersi, che sia virtù; poichè per esser virtù non basta che sia abito in quella maniera, che abbiamo ora spiegato; bisognerebbe, che fosse uno di quegli abiti, i quali consistono in facilità di opere acquistata per esercizio, e per uso. Però essendo l'amicizia un' abito a quella guisa, che abbiamo detto, resta anche luogo a quistionare, se sia virtù.

Quistione Seconda.

SE l'amicizia sia virtù. E' par veramente, che non debba essere per due ragioni, delle quali la prima è questa: La virtù è un' abito, che si fa con l'esercizio, e per uso; ma la benevolenza, e l' amicizia non si fanno a questo modo; non dicendosi mai, che uno voglia bene all' amico, perchè vi si è esercitato, e vi ha fatto uso, ma per altro; dunque l'amicizia non è virtù.

La seconda ragione è questa. L'amicizia, essendo scambievole, non è tutta in colui, che l'ha; ma parte è in lui, e parte fuori di lui. Così l'amicizia, che Lelio ha con Scipione, non è tutta in Lelio, ma parte in Lelio, e parte in Scipione: e così pur'avviene di tutte le cose che consistono in relazione, e scambievolezza. Essendo dunque, che l' amicizia non è tutta in colui, che l'ha, ma in parte è fuori di lui; par certamente che non debba dirsi virtù; poichè la virtù è tutta in colui, che l'ha, cioè nel virtuoso, il

qual

qual non sarebbe, nè si direbbe virtuoso, se la virtù fosse in lui non tutta intera, ma solo in parte.

Non è dunque virtù l'amicizia; e s'ella è cosa onestissima, come certamente è, e degna di grandissima laude, così che par molto simile alla virtù; ciò proviene, perchè gli ufficj dell' amicizia son virtuosi, dovendo l'amico esercitar spesse volte verso l'altro amico la liberalità, la giustizia, la piacevolezza, la cortesia; senza le quali virtù l' amicizia non potrebbe essere. Ed anche per questo pare che l' amicizia non debba ascriversi al numero delle virtù, non essendo essa una particolar virtù; ma più tosto una particolar disposizione, che quasi tutte le abbraccia, e le comprende. Però ben disse Aristotele, che l'amicizia o è virtù, o è con virtù: *ἀρετὴ ἢ μετ᾽ ἀρετῆς*: dove sebben pare, che lasci alcun luogo alla dubitazione, assai però mostra, non aver lui tenuto l' amicizia per virtù, avendone dubitato; oltre che dell' amicizia ha egli trattato ampiamente, non in quel luogo, ove prende a spiegar le virtù, ma altrove.

Quistione Terza.

SE possano aversi molti amici. E non ha dubbio, che trattandosi delle amicizie imperfette, se ne possono aver molti; benchè n' ha di quelle, che si accompagnano con la gelosia, e facilmente si sdegnano; e queste non soffrono la moltitudine. Trattandosi poi delle amicizie virtuose e perfette, chiaro si vede non essere impossibile aver molti amici, non essendo impossibile l' avvenirsi in molti cortesi, e mansueti, e gentili, e magnanimi, e voler loro bene, ed essere ben voluto da loro. Ben è vero, che ricercandosi all'

amicizia l' uso frequente di non pochi uffici, bisogna vedere, che averne molte non sia di soverchio peso. E le amicizie famose, che si leggono nelle istorie non furon mai che tra due soli; nè i poeti le finsero altrimenti; forse non parve lor verisimile, che tanti virtuosi si trovasser nel mondo allo stesso tempo: nè fosse poco il fingerne due in qualche età.

Quistione Quarta.

COme sciolgansi le amicizie. Essendo l' amicizia una benevolenza scambievole, come questa cessa nell' un degli amici, così tosto cessa e rompesi l' amicizia; nè vale, che la benevolenza si conservi nell' altro; perchè questo all' amicizia non basta. Quello poi de gli amici dicesi avere sciolta l'amicizia, che è stato il primo a deporre la benevolenza.

Può anche sciogliersi l' amicizia, restando in amendue gli amici la scambievole benevolenza. E ciò avviene, quando o per malizia di alcuno, o per qual' altro siasi inganno, viene la scambievole benevolenza a nascondersi per modo, che l' un degli amici non crede più di essere ben voluto dell' altro; perchè allora quantunque benevoli si possan dire, non però si diranno amici; essendo l' amicizia una benevolenza, non solo scambievole, ma anche come sopra è detto, μὴ λανθάνουσα, cioè palese, e manifesta; nè vale il dire, che fosse una volta manifestata, poichè, nascondendosi poscia, è come se manifestata non fosse.

Colui, che scioglie e rompe un' amicizia senza averne forte ragione (ed è difficile averla) commette gran colpa, perchè, distruggendo l' amicizia distrugge una cosa, che è molto amica della virtù. Che se l'un de gli amici depone la bene-

nevolenza fciogliendo in tal modo l' amicizia; non per ciò dee l' altro deporla così fubito; anzi dovrebbe confervarla quanto può; effendo l' amicizia un raro e ineftimabil teforo, di cui debbono confervarfi diligentemente ancor gli avanzi.

Quiftione Quinta.

SE l' uomo felice abbia bifogno di amici. Noi, feguendo Ariftotele, diremo, che ne ha bifogno; non perchè alla felicità debbafi aggiungere altra cofa; effendo effa contenta di fe medefima; ma perchè a formarla e comporla richieggonfi tutti i beni, che alla natura dell' uomo convengono, e però anche l' amicizia; e come dicefi, che l' uom felice ha bifogno della fanità, della bellezza, della virtù, fenza le quali non farebbe felice; così può dirfi all' iftello modo, che abbia bifogno dell' amicizia: fe già parlar non voleffimo della felicità di un folitario, a cui bafta la converfazion de gli Dii; il qual però non fo, fe abbaftanza fi teneffe beato, quando tra lui, e gli Dii non foffe una fcambievole benevolenza, la qual fi eferciterebbe con altri ufficj, e farebbe una certa amicizia divina, di cui ora non ragioniamo.

C A P. XIII.

Di alcune qualità, che fi accoftano alla natura dell' amicizia.

HA molte qualità, che veramente non fono amicizia, ma però all' amicizia fi accoftano, e le appartengono; a noi bafterà dire di quefte fei: della benevolenza, dell' amore, della concordia, della beneficenza, della gratitudine, dell' amor di fe fteffo.

Della benevolenza.

PEr le cose fin qui dette assai può intendersi, che cosa sia benevolenza, la quale in vero non è altro, che un desiderio del bene altrui. Laonde si vede, che la benevolenza, non è amicizia, ma è principio di amicizia; perchè se è scambievole e dichiarata, diviene amicizia; e se non è scambievole, o dichiarata, è solo benevolenza.

Dell' amore.

L'Amor poi altro non è, che un disiderio di posseder quello, che ne piace; e il possederlo vuol dire averlo pronto e disposto a qualche piacer suo. Onde si vede, che amore non è benevolenza, altro essendo volere il ben d'uno, in che consiste la benevolenza, ed altro il desiderare di possederlo. E benchè il volgo, e col volgo i poeti (a quali hanno voluto accostarsi gli oratori, forse più ancora, che non conveniva) confondano bene spesso queste due cose chiamando amore la benevolenza, e benevolenza l'amore; non è però, che anche talvolta non le distinguano; laonde acutamente disse Catullo

amantem injuria talis
Cogit amare magis, sed bene velle minus.

E il popolo dirà facilmente che Lentulo ama il vino, ma che voglia bene al vino, non lo dirà così facilmente; è dunque manifesto altro essere l'amore, altro benevolenza.

Ben è vero, che le cose, che hanno senso, e son nate alla felicità, difficilmente si amano senza voler lor bene; nè il giovane amerà la sua donna senza volerle bene; salvo in certi impetuosi sdegni, che si frappongono all'amore;

di che

di che abbiamo molti esempj ne' poeti latini, i quali erano più sdegnosi dei nostri; e desideravano di tanto, in tanto, che mal venisse alle lor donne. I nostri son meno iracondi, e si sdegnano più dolcemente; nel che sono da commendarsi più che i latini. Ma comechè sia, gli sdegni de gli innamorati sogliono esser brevi, e tornano presto a benevolenza, senza la quale gli uomini costumati non amano.

E quindi forse è venuto che le due qualità si confondano insieme, cioè l' amore, e la benevolenza, prendendole come una qualità sola. E i filosofi stessi hanno voluto compiacere al popolo, nominando spesse volte amore tanto la benevolenza, quanto l' amore; e per non confonder le cose, avendo confuso i nomi, hanno dovuto distinguer l' amore in amore di amicizia, che è quello, che noi fino ad ora abbiamo chiamato benevolenza, e in amore di concupiscenza, che è quello, che noi fino ad ora abbiamo chiamato amor.

Che se l' amore si vuol distinguere dalla benevolenza, dovrà similmente distinguersi dall' amicizia; perchè l' amicizia consiste in benevolenza; sì ancora perchè l' amicizia è sempre scambievole, l' amore non sempre.

Della concordia.

La concordia altro non, è, che un comune consentimento a volere le istesse cose; dico: a volere; perchè potrebbe chiamarsi concordia anche il consentimento delle opinioni; ma questa non è quella concordia, che intende Aristotele nella morale; la qual consiste nella conformità de i voleri, non nella conformità delle sentenze; e quella appartiene all' amicizia, non questa, potendo benissi-

mo due amici aver diverse opinioni intorno al corso de' pianeti; ma non potendo esser discordi in volere quelle cose, che si conoscono esser buone all' uno od all'altro.

Bisogna bene, che gli amici non discordino troppo spesso tra loro circa gli ufficj dell' amicizia, stimando l' uno, che sia ufficio d'amicizia ciò, che l'altro stima cerimonia vana ed inutile; perchè di qui nascono le querele grandissime, e spesso sopra cose piccolissime. Vedete, dice colui, che il tale non venne l'altr'jeri a farmi riverenza; ed ecco che è già tre ore, ch' io son tornato di villa, ed egli non è ancor venuto a salutarmi; ed anche l'anno passato non venne a darmi le buone feste. E questi queruli, oltrechè mostrano piccolezza d'animo, turbandosi di cose lievi, non sono molto atti a conservar l' amicizia, o più tosto mostrano di non avere amicizia niuna; perciocchè l'amicizia ricerca le significazioni vere dell'animo, e si sdegna di quelle, che si fanno per usanza, e non vogliono dir nulla.

Nè è però da dirsi, che l'amicizia sia lo stesso, che la concordia; poichè per esser concordi basta volere le istesse cose; ma per essere amici bisogna, che l'uno le voglia per ben dell'altro. Ond'è, che due, i quali si convengono di fare la stessa cosa per ben di un terzo, si diranno concordi, ma non per questo si diranno amici; anzi potrebbon' essere anche nemici, potendo due nimici concordarsi insieme a volere il ben d'un terzo. Gli amici dunque son sempre concordi, almeno in ciò, che appartiene alla felicità loro; ma i concordi non son sempre amici.

Del-

Della beneficenza.

LA beneficenza è una consuetudine di far bene ad altri, la quale non è amicizia; dovendo l' amicizia essere vicendevole, laddove la beneficenza spesse volte non è; anzi allora è più beneficenza, quando meno è corrisposta.

Laonde si vede, che nell'amicizia non molto risplende la beneficenza; perchè sebbene colui, che fa beneficio all' amico, si chiama benefico, ed è; più benefico però si stima esser quello, che fa beneficio all' estraneo; perciocchè il primo spera in qualche modo il contraccambio; il secondo, almen d' ordinario, non lo spera in niun modo.

Ben'è vero, che chi fa benefizio per fin di ottenere il contraccambio, non è benefico, perciocchè non fa veramente il beneficio, ma lo cambia. E tali per lo più sono i cortigiani, e quelli, che sempre cercano il guadagno, secondo l' opinion de' quali perduta opera sarebbe fare un beneficio senza cambiarlo. E chi è tale ha l'animo vile ed abbietto.

Della gratitudine.

LA gratitudine è una disposizion d' animo che noi abbiamo, a far bene ad alcuno, perchè egli ha fatto bene a noi. Ed è diversa dall' amicizia, perciocchè quello, che è grato, fa bene solo perchè ha ricevuto bene; ma quello, che è amico, lo fa anche senza questa ragione; e il grato è tutto inteso a restituire il beneficio; l'amico non intende restituirlo; anzi intendendo restituirlo mostrerebbe di essere poco amico. Laonde le persone gentili, facendo alcun favore, non mostrano mai di farlo in grazia di un'altro favore

vore, che già ricevettero; e studiano più tosto di essere grati, che di parere. E chi fa il beneficio dee farlo in maniera, che non mostri di aspettarne un' altro; nè dee troppo querelarsi, se non gli è corrisposto; perchè, querelandosi, fa credere di aver fatto il beneficio per questo fine. Onde chi manca alla gratitudine, pecca; e non è però molto virtuoso chi la esige.

E' poi anche un altra ragione, perchè l'amicizia debba credersi diversa dalla gratitudine; e ciò è perchè l' amicizia non può aversi con un nemico, ma la gratitudine può aversi; potendo un nemico, mosso da grandezza d'animo, averci fatto alcun beneficio, di cui non gli siamo grati. Altro è dunque l' amicizia, altro la gratitudine.

Dell' amor di se stesso.

IO non so se in tutta la filosofia sia parte alcuna, o più oscura, o più importante di questa; perchè se l' uomo intendesse bene l' amor, che egli porta a se stesso, più facilmente stabilirebbe il fine ultimo; il quale è difficilissimo a stabilirsi per l' oscurità d' un tale amore. Noi però ci ingegneremo di dirne il più che potremo chiaramente, e cominceremo di qui.

L'uomo è tratto per certo naturale istinto a voler ciò, che è buono a lui; e si dice essere a lui buono tutto ciò, che lo rende migliore, e più perfetto, e più tranquillo, e più felice; e sono di tal maniera il piacere, e l' onestà; è dunque l' uomo naturalmente tratto a voler' il piacere, e l' onestà.

Or benchè dicasi, che l'uomo dee volere quello, che è buono a lui; non però dicesi, che egli debba volerlo a questo solo fine, che a lui sia buono; perchè io posso volere una cosa, che sia buo-

na

na a me, e tuttavia volerla ad altro fine; e ciò si vede nell' onestà; perchè chi vuole l'onestà, vuole una cosa, che veramente è buona a lui; ma egli a ciò non mira; mira più tosto alla bellezza eterna, ed immutabile dell' onesto, da cui rapito non pensa più a se medesimo. Ed anche così facendo segue l' istinto, ch' egli ha, di andar dietro alle cose che a lui son buone.

E questo istinto è appunto quello, che chiamasi amor di se stesso, principio di tutte le azioni, il qual le scorge sempre a cosa buona, quando al piacere, e quando alla virtù. Ben è vero, che disgiungendosi in questa misera vita il piacere dalla virtù, bene spesso avviene, che all' uom si proponga da' una parte il piacere senza la virtù, dall' altra la virtù senza il piacere, ed essendo egli libero, e potendo eleggere qual più gli piace, scostandosi dalla virtù segue spesse volte il piacere; nel che pecca seguendo un bene, che allora seguir non dovrebbe. E tanto più pecca, che se egli avesse aspettato, la virtù forse gli avea preparato maggior piacere di quello, che possa dargli la colpa. Così offende la dignità dell' onesto, e mal provede a se medesimo, e nell' uno e nell' altro non ben segue l'amor di se stesso.

Per la qual cosa quelli, che tanto gridano contro l'amor di se stesso, non bene intendono quel, che dicono; perciocchè chi ama se stesso come conviene, non cerca il piacere se non quanto la virtù gliel consente, e nol cerca di modo alcuno proponendoglisi la virtù; nel che segue le cose, che a lui son buone, seguendo l' amor di se stesso rettissimamente. E se alcun si trovasse, che ciò facesse con costanza d'animo, e sempre; io non so, perchè egli non fosse quel sapientissimo, e quel felicissimo, che i filosofi fino ad ora hanno tanto desiderato di vedere.

Spiega-

Spiegato così l' amor di se stesso, non sarà difficile il dichiarar tre quistioni, che sogliono farsi intorno all' amicizia. La prima si è; se l' amor di se stesso si opponga all' amicizia. La seconda si è; se l'un' amico più ami se stesso, che l' altro amico. La terza; se amando l'uomo se stesso possa per ciò dirsi amico di se stesso. Delle quali cose io mi spedirò brevemente.

Quanto alla prima, seguendo Aristotele, dico, che l'amor di se stesso tanto non si oppone all' amicizia, che anzi la ricerca, e la vuole. E la ragione è questa: l' uomo tratto dall' amor di se stesso vuole tutte le cose, che a lui son buone; ora l'amicizia è a lui buona; dunque dee essere tratto dall'amor di se stesso a volerla.

Ma dicono alcuni: se uno vorrà bene all' amico trattovi dall' amor di se stesso, vorrà bene all' amico, perchè bene ne torni a lui, e penserà all' util suo; dunque non sarà vera, e perfetta amicizia. Nel che si ingannano; perchè l' uomo tratto dall'amor di se stesso vuole le cose oneste, le quali veramente a lui son buone, come sopra abbiamo spiegato, ma non le vuole per questo fine, che a lui ne torni bene; nè volendole, pensa all' util suo; e l' amicizia è cosa onestissima, dunque la vorrà in questo modo, e non per bene suo.

Quanto alla seconda quistione; dico che l' uno amico più ama se stesso, che l' altro amico. E la ragione si è. Benchè l'uomo voglia la felicità sua, e la felicità dell' amico, senza riferire nè questa nè quella ad altro fine; v'ha però questa differenza, ch' e' vuole la felicità sua per certo istinto impressogli dalla natura, a cui non potrebbe resistere quand'anche volesse; ma la felicità dell' amico la vuole per elezione; e non è alcun dubbio, che più forte è l'impulso dell' istinto, che quello dell' elezione.

Può

Può anche addursene un altra ragione. Ha da i beni prestantissimi, e sommi, che l' uomo non vorrebbe perdere, perchè gli avesse l' amico; e tale è la virtù; si vede dunque, che l' uomo più ama se stesso che l'amico. Ben è vero, che trattandosi de i beni minori, come son quelli della fortuna, non dee l'uomo studiarsi di averne più che l' amico; e molte volte sarà gran senno, se dovendo dividerla, lascierà all' amico la maggior parte; perchè, così facendo, userà cortesia, e sarà azion virtuosa, e lasciando all'amico il danaro, terrà per se il piacere della virtù.

Quanto alla terza quistione, spero, che i Peripatetici non dovranno di me dolersi, se, avendo io seguito Aristotele in tante altre opinioni, da lui mi scosto in una; e dico, che, quantunque l' uomo ami se stesso, non dee però poter dirsi propriamente amico di se stesso; percioc-chè l'amicizia vuole necessariamente scambievolezza, la qual non può ritrovarsi in un soggetto solo: e se Aristotele argomentava, non poter l' uomo dirsi giusto verso se stesso, non potendo essere verso se stesso ingiusto; perchè non doveva egli similmente argomentare non poter l' uomo dirsi amico di se stesso, non potendo essere di se stesso nemico?

Fin quì abbiamo detto dell'amicizia, che è un raro dono del cielo, e poco da gli uomini conosciuto; i quali l'hanno disonorata, imponendo lo stesso nome a tutte quelle conoscenze, e famigliarità comuni, per cui si conserva una certa società tra gli uomini; e che nascono per lo più dal bisogno, e alcuna volta dal piacere. Nè sono però cattive; anzi son buone, e giova averne molte; ma non bisogna confonderle con quella perfetta amicizia, che fino ad ora abbiamo descritto, nè esigerne gli stessi uffici. Nel che molti peccano,

i qua-

i quali essendosi trovati con uno tre o quattro volte ad un convito, ed avendone ricevuto alcuna cortesia, ed avendogliene fatta alcuna; così subito lo chiamano amico, e richieggon da lui tanti ufficj, quanti appena ne avrebbe richiesto Pilade da Oreste. Per la qual cosa bisogna ben distinguere queste amicizie imperfette da quella perfettissima, di cui abbiamo trattato, e non esigerne più di quello, che a ciascheduna si conviene; avendo sempre in mente, che la vera amicizia vuole aversi con pochi; la cortesia, la gentilezza, la grazia con tutti.

CAP. XIV.

Del Piacere.

Niente è più difficile, che definir il piacere; essendo egli una di quelle cose, che sentiamo senza intenderle. Pur diremo, più tosto per descriverlo, che per definirlo, che egli è un certo dolcissimo, e soavissimo sentimento dell' animo, che non è nè vizio nè virtù, e si accompagna tuttavia con amendue; e benchè paja, che si accompagni più volentieri col vizio; onde è venuto in sospetto a molti; pur segue ancor la virtù, quantunque ella se ne sdegni talvolta, e nol curi.

Molti, seguendo Aristotele, hanno insegnato, consistere il piacere nell'operazion perfetta di alcuna potenza. E certo se niuna potenza operasse al modo suo, e come a lei conviene, non la volontà, non l' intelletto, non quelle altre, che più tengono del corporeo, e sensi si chiamano; niun piacere potrebbe nascerne. E niuno altresì ne nascerebbe qualor la potenza facesse l' operazione sua imperfettamente, cioè con stento, e con fatica;

fatica; onde par certo, che il piacere sia sempre congiunto con l' operazione perfetta di alcuna potenza; ma questo è spiegar più tosto ciò, che produce, o trae seco il piacere, che il piacere stesso.

Comunque ciò sia, egli è certo, che tal dottrina apre un largo campo a molte divisioni del piacere, che saranno a gli oratori, ed ai filosofi molto comode. E già si vede, che, dividendosi le operazioni delle potenze in più maniere, potranno anche dividersi i piaceri all' istesso modo; e quindi è nata la divison de i piaceri in quei dell' animo, e quei del corpo; dicendosi piaceri dell' animo quelli, che nascono dall' operazione della volontà o dell'intelletto, e piaceri del corpo quelli, che nascono dall' operazione di altre potenze, le quali non movendosi, se in qualche modo non le eccita il corpo, per ciò si dicono sentimenti del corpo. E queste istesse due spezie di piaceri potrebbono dividersi in altre, dicendo, per esempio, che i piaceri del corpo altri appartengono alla vista, altri all' udito, ed altri ad altro sentimento, facendo così molte classi di piaceri. Noi però non anderemo dietro a tante divisioni, non avendone ora bisogno; e le lasceremo a gli oratori, se avvenga loro di dover ragionar del piacere.

Essendo i piaceri divisi così in varie classi, non è da maravigliarsi, se gareggin, per così dire, e contendan tra loro di nobiltà; e par certo, che quelli che appartengono all' intelletto, e quelli, che sono amici della virtù, vogliano essere stimati più de gli altri. Nè senza ragione; imperocchè ogni cosa dee stimarsi tanto più nobile, e più pregevole, quanto è congiunta a maggior perfezione. Però chi è, che non stimi più nobile lo spirito, che il corpo? E tra corpi stessi chi

che non ammiri più quello, in cui trova maggiore artificio della natura, che un altro? E se così è, perchè non stimeremo noi molto più nobile, e più perfetto quel piacere, che tien dietro all' operazione dell' intelletto, di quello, che segue l' operazione d' alcun senso del corpo; essendo quella senza alcun dubbio più nobile, e più prestante di questa?

E potrebbe anche più facilmente conoscersi la varia nobiltà dei piaceri, chi potesse vedere non sol le cagioni, ond' essi nascono, ma anche l' intrinseca forma loro. Sebben sono di quegli, quali credono, tutti i piaceri essere della stessa forma in quanto a loro, nè distinguersi per altro, che per le cagioni che gli producono, le quali, benchè diverse, producono lo stesso effetto. Aristotele non pare, che sia stato molto amico di questa opinione, essendosi ingegnato di dimostrare con tante prove, che i piaceri δοκοῦσι καὶ τῷ εἴδει διαφέρειν cioè sono anche di spezie differenti; il che non si direbbe, se fossero differenti tra loro solo per l' operazione, che gli produce; nè questa estrinseca differenza avrebbe bisogno di tante prove.

Ed io m' accosto volentieri all' opinion d' Aristotele; perciocchè parmi assai probabile, che essendo le operazioni, onde i piaceri provengono, di spezie tra loro tanto diverse, debbano esser diverse eziandio le specie di quei piaceri, che ne provengono, ed altro debba essere il piacere, che nasce dalla contemplazion delle cose, altro quello, che nasce dal bere, nè lo stesso piacere sentasi nell' amicizia, che nel canto.

E quindi è, che i diversi piaceri, come veggiamo, bene spesso si impediscono l' un l'altro, e si guastano; e però molte volte ne vogliamo uno, e non un' altro; così nella tragedia ci dispiacciono

ro i motti e gli scherzi, che nella commedia ci piacerebbono: e ciò avviene, perchè nella tragedia vogliamo il piacere di piangere. Non è dunque da dire, che da tutte le operazioni nasca lo stesso piacere.

C A P. XV.

Se il piacere sia per sestesso un bene.

Aristotele ha negato, che il piacere sia per se stesso un bene, e l' ha assomigliato al desiderio, il qual, se è di cosa buona, è buono, se di cattiva, è cattivo; così il piacere, se viene da operazion buona, è buono, se da cattiva, è cattivo, non essendo per se stesso nè buono, nè cattivo. Così Aristotele; all' opinion del quale io non potrei accostarmi, se non là dove si cercasse, se il piacere sia per se stesso onesto, o disonesto; che certo non è per se stesso nè l' un, nè l' altro; e sol dicesi onesto quando viene da operazione onesta, e disonesto, quando viene da operazion disonesta.

Ma cercandosi, se il piacere sia per se stesso un bene, non si cerca già, se egli sia per se stesso onesto; perchè molti beni sono oltre a gli onesti; la sanità non ha in se, nè per se, onestà niuna; pur che dirà, che ella non sia un bene? E così pur sono la bellezza, l' agilità, la grazia, ed altri doni, de' quali non avrebbe voluto Aristotele comporre la felicità, se non gli avesse stimati beni. Essendo dunque che molti beni si trovano oltre gli onesti, potrebbe il piacere essere per se stesso un bene, quantunque per se stesso non fosse onesto; e che egli sia di questa maniera, m' ingegnerò di provarlo, che che ne abbia pensato Aristotele.

Bene per se stesso si dice esser quello, che l' uom desidera senza riferirlo ad altro fine; perchè, non riferendosi ad altro fine, mostra di avere in se stesso la ragione di essere desiderato, e però di essere un bene per se stesso. Ora a qual fine si riferisce egli il piacere? E volendo uno alcun piacere, chi è che il domandi a qual fine lo voglia? Par dunque, che il piacere sia per se stesso un bene. E certo chi levasse al diletto tutto ciò che non è lui, e ridottolo alla semplicissima forma del piacere, lo mostrasse a gli uomini, qual sarebbe tanto insensato, che nol desiderasse?

E tanto più mi meraviglio, che Aristotele non sia venuto apertamente in questa opinione, avendo egli stesso mossa una ragione, che pur dovea trarvelo; ed è là, dove argomentando dal contrario, perchè il dolore è un male, ha conchiuso, che il piacere debba essere un bene ἀνάγκη ἂν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι; imperciocchè essendo il dolore senza dubbio per se stesso un male, potea similmente, argomentando dal contrario, conchiudere, che il piacere dovesse essere per sestesso un bene. Della forma di argomentare si rise veramente Speusippo, e rivolgendola ad altro soggetto, domandò, se l' avarizia fosse un male; ed essendogli risposto, che era, domandò di nuovo, se l' avarizia fosse contraria alla prodigalità; e rispostogli parimente, che era; conchiuse, argomentando dal contrario: dunque la prodigalità sarà un bene. Argomentava molto acutamente Speusippo; ma non però diceva il vero; nè dovea così di leggeri trasferir l'argomento d' Aristotele dalla contrarietà del dolore, e del piacere alla contrarietà dell' avarizia e della prodigalità, essendo due contrarietà tanto diverse; perciocchè l' avarizia, e la prodigalità si oppongon tra loro, come

come due estremi d' un' istessa virtù; non così il dolore, ed il piacere. Ma di ciò altri veggano.

Tornando al proposito domanderanno alcuni; se il piacere è per se stesso buono, come son dunque alcuni piaceri cattivi? Che tali pur sono i disonesti. A che rispondo, che i piaceri disonesti non son cattivi, in quanto sono piaceri; ma son cattivi, in quanto son disonesti; cioè a dire: in quanto si congiungono ad una operazione, che è difforme dalle regole dell' onestà; ed è da dirsi cattiva l' operazione; non il piacer che la segue; e però chi abborrisce la colpa, non l' abborrisce, perchè piace, (che ciò sarebbe irragionevol cosa) ma l' abborrisce, perchè è colpa; siccome chi ama l' azion virtuosa, non l' ama perchè reca incomodo e fatica (che ciò sarebbe pazzia); ma l' ama, perche è azion virtuosa; e soffre l' incomodo per amore della virtù.

E' dunque il piacere per se stesso un bene, avendo la forma, e la natura del bene in se stesso; e quindi è, che nè alcun' uomo felice immaginar sappiamo, nè alcun Dio, se nol ricolmiamo di un grandissimo, ed infinito piacere. E ben potea passarsi Aristotele di quella sua leggiadra comparazione, quando assomigliò il piacere al desiderio; perciocchè il piacere ha qualche ragione in se d' esser voluto, il desiderio non ne ha niuna; e l' abbondanza de i piaceri fa l' uom felice; l' abbondanza de i desiderj non già.

C A P. XVI.

Se il piacere sia l' ultimo fine.

ESsendo io venuto a ragionar del piacere, non crederò, che niuno sia per riprendermi, se

io tornerò ad una quistione trattata già fin da principio, e cercherò se il piacere sia esso l' ultimo fine; giacchè pare, che alcuni non sappiano levarsi di mente, che in esso solo sia posta la felicità. Ed anche Aristotele tornò più d'una volta alla medesima quistione, nè volle finire i suoi dieci libri della morale senza aver prima risposto a gli argomenti di Eudosso; il quale avea posta tutta la felicità nel piacere, adducendone più ragioni. Noi dunque, seguendo Aristotele, ci accosteremo di nuovo all'istessa quistione, e non concederemo per niuna ragione ad Eudosso quello, che già negammo ad Epicuro.

Io dico dunque quello, che ho detto altre volte, e ciò è, che la felicità consiste non nel solo piacere, ma nel piacere insieme e nella virtù; imperocchè non può l' uomo esser felice, se egli non ha tutti quei beni, che a lui si convengono, cioè tutti i beni, a' quali per certo suo invincibile istinto si sente esser tratto; or questi beni, come sopra è dimostrato, sono il piacere, e la virtù; egli non può dunque esser felice, se non ha insieme e piaceri e virtù.

Oltre a ciò il piacere senza la virtù non può mai essere tanto grande quanto alla felicità si richiede; perciocchè mancando all' uomo la virtù, gli manca eziandio quel piacere, che da lei nasce, senza il quale è difficile, che egli sia contento. Ed essendo naturalmente inchinato all'onestà, non può non sentir dispiacere, se non l' ottiene. Qual' è il traditore, il ladro, l'usurpator, l'assassino, il qual, sentendo di essere disonesto, non dispiaccia a se medesimo; ed avendo mille piaceri non volesse più tosto avergli con la virtù? della quale essendo privo, sente vergogna, dolore, e appena ardisce egli stesso di chiamarsi felice. Però è cosa vana il volere immaginarsi un pia-

piacer tanto grande, che basti all' uomo senza la virtù.

Ma argomentava Eudosso a questo modo. L'ultimo fine altro non è, se non quello, che tutte le sensitive cose, o ragionevoli, o irragionevoli per certo loro naturale istinto appetiscono; ma questo è il piacere; dunque l' ultimo fine altro non è, che il piacere. Al che rispondendo dico, che l'ultimo fine delle cose sensitive inquanto son sensitive, è veramente il piacere, perciocchè, inquanto son sensitive, per loro naturale istinto ad altro non si movono; ma se le cose sensitive sieno ancor ragionevoli, come l' uomo è, e però sieno tratte per naturale istinto non solo al piacere, ma anche alla virtù, non può l'ultimo fine loro consistere nel piacer solo; ma dee consistere nel piacere e nella virtù; nel piacere, inquanto son sensitive, nella virtù, inquanto son ragionevoli.

Argomentava Eudosso anche a quest'altro modo. Il dolore è il sommo dei mali, perchè veggiamo, che tutti lo fuggono; bisogna dir dunque, che il piacere sia il sommo de i beni. Ed io rispondo, che il dolore è veramente un male, e questo basta, perchè tutti lo fuggano; nè è necessario perciò, che egli sia il sommo de i mali. Così potrebbe il piacere essere un bene, senza però essere il sommo de i beni. Ma domanderà alcuno: qual'è dunque il sommo de i mali? ed io risponderò, il sommo de i mali essere il dolore congiunto alla colpa; che se il dolore si disgiungerà dalla colpa, potrà talor disprezzarsi, quasi non fosse male; e sarà lode in ciò; come fecero e Scevola, e Curzio, e Bruto, e Catone, e tanti altri; che dove non fosse colpa, appena credettero, che fosse male il dolore. Essendo dunque il sommo de i mali posto nel dolore e nella colpa, par conveniente, che il sommo de i beni si ponga nella virtù, e nel piacere.

Un' altro argomento di Eudosso era questo. Quello, che si appetisce, e si vuole per lui stesso, e non per altro fine, e il sommo bene; ora il piacer si appetisce e si vuole in questo modo; il piacer dunque sarà egli il sommo bene. Al quale argomento rispondo, che quello che si appetisce e si vuole per lui stesso, e non per altro fine, è veramente un bene; ma non è da dirsi per ciò, che egli sia il sommo bene. A cotesto modo poteva anche dimostrarsi, che la virtù sia il sommo bene, perciocchè essa pure si appetisce e si vuole per lei stessa, e non per altro fine; ma ciò fa, che ella sia un bene, non già che sia il sommo bene. Però non altro può quindi raccogliersi, se non che essendo la virtù un bene, ed anche un bene il piacere, venga per la congiunzion d'amendue a formarsi quel sommo inestimabil bene, a cui tendono tutti i desiderj dell'uomo, e che noi chiamiano felicità.

Pur dirà alcuno. Se un colpevole non avesse verun' incomodo, nè quello pure della sinderisi; e fosse intanto ricolmo di tutti i piaceri; chi potrebbe dire, che egli non fosse felice? Che importerebbe a lui della colpa, quando niun male gliene avvenisse? E' dunque riposta la felicità nel piacer solo,

Ed io dico, che il colpevole, il quale ha perduta la sinderisi, quand' anche avesse tutti i piaceri, non dovrebbe però dirsi felice, essendo che la felicità, secondo l' opinion di tutti, è uno stato a cui si ricercano due cose, l' una è di render l' uomo quieto e tranquillo, l' altra è di renderlo tale, quale esser dee. Ora il colpevole, quand' anche abbia tutti i piaceri, se però è colpevole, non è tale, quale esser dee; ma è brutto, deforme, mostruoso, orribile, detestabile alla natura; non par dunque, che possa dirsi felice. Nè vale il dire, che a lui poco importi della

sua

sua deformità; cercandosi qui, se egli sia veramente brutto, e deforme, non se gl' importi di essere. Ma di questo non più.

C A P. XVII.

Del desiderio della felicità.

E' stato detto molte volte e da molti, che il disiderio della felicità si è lo stimolo di tutte le azioni, così che niuna se ne faccia, se non per l' incitamento di esso; e che esso è necessario, nè può estinguersi in modo alcuno; e che non ha termine, ma va e procede all'infinito. Le quali cose esporremo ora brevemente, spiegando prima, che cosa sia, e in che consista.

E' dunque il desiderio della felicità un' istinto, per cui l'uomo desidera la somma di tutti i beni, che a lui convengono, e il rendono compiuto, e perfetto. Il qual desiderio è certamente nell' uomo; perchè sebben pare talvolta, che egli si contenti di alcuni pochi beni, non è però, che non volesse avergli tutti, quando potesse; e quindi è che va dietro ora ad un bene, ed ora ad un'altro, non essendo veramente contento di niuno, e vorrebbe raccoglierne quanti più può; e giacchè non può esser felice intieramente, s' ingegna pure, e si sforza di esserlo in qualche parte.

Quindi si vede, quanto poca differenza sia tra il desiderio della felicità, e l' amor proprio, se pur ve n' ha alcuna, e non sono più tosto un' istinto solo con due nomi; di che ora niente rileva il disputare. E' anche chiaro, che il desiderio della felicità non è virtù; perciocchè non si acquista per abito, ma è inserito dalla natura, onde istinto si chiama; e per l' istessa ragione non è vizio neppure.

Spiegato a questa maniera il desiderio della felicità, può subito intendersi, come esso sia l'incitamento di ogni azione. Imperocchè niuna azione si fa se non se per conseguire alcun bene, sia dilettevole, sia onesto: onde si vede, l'incitamento di ogni azione dover' essere quell' istinto, che ci trae verso il bene, e questo istinto è il desiderio della felicità.

Ed essendo così, è anche manifesto, che il desiderio della felicità è necessario, nè può levarsi via, nè estinguersi in nessun modo. Imperciocchè se esso è l' incitamento di ogni azione, ne segue, che qualunque azione facesse l' uomo per estinguerlo, la farebbe mosso ed incitato da esso stesso e seguirebbe il natural desiderio della felicità in quel tempo medesimo, che egli cercasse e si sforzasse di sfuggirlo. Nè altra via potrebbe esservi di levar da se un tal desiderio, se non ridursi del tutto all'inazione, levando da se ogni intendere, ed ogni volere; il che sarebbe cangiar natura.

E qui vorrà forse alcuno, che si spieghi alquanto ampiamente, come gli uomini pecchino; perchè se la volontà si porta sempre al bene, come sopra è detto, e ve la trae un' invincibile disiderio di felicità; egli par bene, che niuna azion rea, nè malvagia debba poter venirne. E come sarebbe malvagia, provenendo da un desiderio, che trae al bene, ed è invincibile.

Questa in vero è difficoltà importante da spiegarsi; però benchè io nè abbia ragionato alquanto in altro luogo, non lascerò di ragionarne anche qui un poco più largamente. Io dico dunque, che componendosi la felicità di due parti, cioè del piacere, e dell' onesto, quella sarebbe felicità somma, in cui sommo piacere e somma onestà si congiungessero. E se mostrar si potesse all' uomo e presentarglisi questa sovrana, e perfetta, e divi-

divina forma di felicità, non è alcun dubbio, che egli non se ne accendesse fuor di misura, e dimenticando ogni altro obbietto, non corresse impetuosamente dietro a questo solo; nè, in ciò facendo, userebbe egli libertà, nè consiglio; ma seguirebbe certo suo naturale, ed invincibile istinto, nel che non sarebbe nè vizio, nè malvagità niuna, nè virtù pure.

Ma questa così eccellente forma, e così esquisita di felicità nel viver nostro non si ritrova; e benchè il sommo, e perfettissimo piacere non possa essere; secondo ch'io credo, senza una somma e perfettissima onestà; nè la somma e perfettissima onestà senza un sommo piacere perfettissimo; ad ogni modo perchè i piaceri, che ci si propongono in questa vita, sono imperfetti, e le onestà altresì; avviene bene spesso, che si disgiungan tra loro, e ci si pari dinanzi tra il piacere congiunto con la disonestà, ed or l'onestà congiunta col dispiacere e con l'incomodo.

E allora è, che l'uomo, venendo a deliberazione ed a consiglio, e usando la libertà, ch'egli ha, di scegliere tra beni imperfetti, che gli si mostrano, quello, che gli è più in grado, disponsi ad abbracciare o il piacere con la disonestà, o l'onestà col dispiacere; e se fa questo, fa azion lodevole e virtuosa; se quello, malvagia e biasimevole.

Ma che che egli si faccia, la volontà di lui sempre si porta al bene; imperocchè, facendo azion malvagia, vuole il piacere, che è un bene, e facendo azion virtuosa, vuol l'onestà, ch'è un' altro bene; nè è giammai, che voglia quello, che vuole, se non in quanto è bene. Perchè di fatti nè il malvagio vuole la malvagità, inquanto è malvagità, ma solo inquanto è gioconda, nè il virtuoso vuol la virtù, inquanto è scomoda, ma solo inquanto è virtù.

Onde

Onde si vede, che l'uomo, anche adoprando malvagiamente, pur segue alcun bene, e però vi è mosso ed incitato da desiderio di felicità; perciocchè non pecca già egli, perchè non voglia il bene, sprezzando la felicità; ma perchè non vuol quel bene, che dovrebbe; e delle due parti della felicità quella sceglie, che è la meno prestante, e la meno lodevole, cioè il piacere; lasciando l'altra, che è nobilissima, e lodevolissima, cioè la virtù.

Saran di quegli, i quali domanderanno, per qual ragione, componendosi la felicità di due parti, dell'onesto, e del piacere, debba l'uomo anzi seguir l'onesto senza il piacere, che il piacere senza l'onesto, così che seguendo quello faccia virtuosamente, e sia degno di laude; e seguendo questo, faccia malvagiamente, e degno di biasimo sia riputato.

E questi tali in vero pare, che non abbiano ancora abbastanza compreso l'eccellenza, e la dignità dell'onesto. Poichè se l'onesto, come tante volte abbiamo detto, è quello, che per se stesso, e di natura sua dee volersi, e seguirsi; il dubitare, se l'uomo seguir lo debba, o pure se gli sia lecito scostarsene alcuna volta, egli è lo stesso, che dubitare, se l'uomo seguir debba quello, che dee seguirsi. La qual dubitazione in cui potrà cadere? Non è dunque lecito all' uomo lo scostarsi dall' onestà per che che sia, e se il fa, fa malvagiamente, ed è degno di biasimo, e di castigo.

Ma perchè sono alcuni, i quali avendo gran copia di piaceri, vengono in tal tracotanza, e superbia, che disprezzando ogni onestà, e ridendosene, si mettono sotto i piedi la virtù; e purchè non abbiano il castigo, niente importa loro di meritarlo; sia bene aggiungere un' altra ragione, acciocchè intendano, con questa loro alterigia mal

prove-

provedersi a i fatti loro. Imperocchè pensando bene e rivolgendo nell' animo, quanto disdicevol cosa sia, e mostruosa, e indegna della maestà della natura, un malvagio, il qual si goda lungamente della sua malvagità; e quanto brutto, e orribil sia il vedere, che colui, che assassinò il pupillo, debba essere perpetuamente felice del suo assassinio; egli non può non credersi, e non tenersi per fermissimo, che l' insidiatore, il ladrone, lo spergiuro dovrannò perder una volta quel piacere, per cui conseguire non dubitaron di offendere così altamente l' onestà. Ed al contrario essendo il virtuoso degnissimo de i sommi piaceri, e, come dice Aristotele, θεοφιλέστατος, cioè amicissimo, e carissimo a Dio, è ben da credere, che egli riceverà, quando che sia, il premio, che ha meritato. Che se la natura è così bene ordinata nel reggimento de' mondani corpi, che secondo i fisici sempre sceglie le disposizioni e le forme più perfette, e più vaghe; per qual ragione crederem noi, che nel regger gli uomini, e nel condurgli al lor fine, debba essere trascurata, e senza niun' ordine? Perlocchè fan male, e mal proveggono a lor medesimi tutti quelli, che allontanandosi dalle virtù si abbandonano al piacere, imperocchè perdendo ora la virtù, che non curano, perderanno una volta anche il piacere, che tanto curano. Ed al contrario gli onesti debbono sperar molto nella providenza della natura, e nella divina amicizia; e studiandosi di esercitar la virtù, non affrettarsi gran fatto di conseguir il piacere; perchè se la natura il concede ora a i malvagi, quanto più dovrà esserne cortese e larga a i virtuosi, quando che sia? Così quelli, che seguono la parte più nobile della felicità, che è la virtù, conseguiranno una volta anche la parte men nobile, ma però dolce e cara, che è il piace-

piacere; laddove i malvagi avran perduto ogni cosa. Ma torniamo al proposito.

Abbiamo fin quì dichiarato, come il desiderio della felicità sia l'incitamento di tutte le azioni, nè possa estinguersi per niun modo. Resta che dichiariamo, come egli, secondo che insegnano i filosofi, non abbia termine alcuno, ma vada, e proceda all'infinito. La qual cosa come che possa spiegarsi in più maniere, noi ci contenteremo spiegarla in due senza più.

Ma sarà bene dir prima alquanto del desiderio, e della contentezza; perciocchè la contentezza leva l'affanno a i desiderj, i quali se abbiamo detto procedere all'infinito, non perciò dee temersi, che procedano all'infinito anche gli affanni; che questa invero sarebbe miseria troppo grande; ma la contentezza serve molto ad alleviarla. Per far dunque animo a i timidi, cominceremo a dirne in questo modo. Dicesi l'uomo desiderar quelle cose, le quali se aver potesse, le piglierebbe. La qual voglia è spesse volte focosa ed ardente oltre misura, ed inquieta l'animo, e lo turba, come il più sono le voglie de' giovani; talora è più quieta, e non dà tanta noja, come suole accadere massimamente in quelli, che essendo prudenti, e moderati, e virtuosi assai, nè avendo cosa, che lor dia molto fastidio, si contentano di quei beni, che hanno, nè cercan più; i quali più tosto contenti chiamar si vogliono, che felici. Imperocchè consistendo la felicità nella somma di tutti i beni, e questa non avendo essi, non hanno la felicità; e benchè desiderino averla, poichè, se potessero, piglierebbono volentieri quei beni ancor, che non hanno; tuttavia il desiderio non gli turba, e però contenti si chiamano. E tali esser possono ancor molti in mezzo a' dolori, massimamente quando gli vogliano eglino stessi.

ſteſſi. Chi dirà, che non foſſe contento Scevola allora quando con fortezza inaudita, e veramente romana abbruciò la mano, ſe egli ſteſſo volle abbruciarla? E Curzio e Catone altresì furon contenti, allorchè ſi ammazzarono; giacchè il vollero eſſi ſteſſi, credendo di fare azione oneſta ammazzandoſi; e la fecero per queſto, perchè credetter di farla. E di vero benchè l'uomo contento ſi accoſti alquanto alla felicità, non è però felice; tanto più che quello ſtato di contentezza, a cui baſtano pochi beni, ſuol'eſſere d'ordinario poco durevole, ſalvo ſe non ſia fondato in virtù; perchè gli altri ſono eſpoſti alla fortuna, che preſtamente gli dona, e gli toglie; e molti ancora per lo troppo durare ſtancano, e vengono a noja ed a faſtidio, onde manca la contentezza. Ma vegniamo al propoſito.

Io dico, che il deſiderio della felicità va e procede all'infinito primamente in queſto modo. Egli è certo, che l'umana felicità, ſiccome quella, che è finita, nè può eſſere altrimenti, tale ancora eſſer dee, che ſempre le ſi poſſa aggiugnere qualche coſa, onde vie più creſca, e ſi faccia maggiore: eſſendo queſta la differenza, che paſſa tra le finite coſe, e le infinite; che ſiccome alle infinite ſempre ſi può detrarre, così alle finite ſempre ſi può aggiungere; e per queſta ragione due felici poſſono eſſere l'uno più felice dell'altro, come altrove abbiamo dichiarato. Ora ſe così è, qual ſarà quel felice, il qual ſi creda d'eſſer felice abbaſtanza? E chi ſarebbe, che avviſato d'una maggiore felicità non la cambiaſſe volentieri con quella minore, ch'egli ha? Siccome dunque non è ſegnato alcun termine alla felicità, oltre cui non poſſa ella ſtenderſi, e farſi maggiore; così nè al deſiderio pure, il qual trapaſſa ogni termine, qualunque ſegnar gli ſi voglia, e va, e ſcore all'infinito. Il che ſe appariſce ne gli altri, che coſtitui-

ſtituiſcono, e formano la felicità; più ancora, e principalmente ſi manifeſta nella virtù. Perciocchè qual' è l'uomo, che voglia eſſere temperante, e giuſto, e corteſe, e valoroſo miſuratamente? Anzi ognuno, che ſia oneſto, deſidera di divenire oneſto ſempre più; ed è oneſta coſa il deſiderarlo. I piaceri poi, che adornano la felicità, e che ſono oneſti, chi è, che, potendol fare, non ne voleſſe conſeguir ſempre de i maggiori? Se già non veniſſe un qualche Iddio, il qual gl' imponeſſe di contentarſi di quei piaceri, ch' egli ha, facendo diventar virtù l'aſtenerſi da gli altri. E queſto deſiderio de i piaceri dove non conduce egli l'uomo, o più toſto dove nol traſporta, e nol rapiſce? Aleſſandro, che fu grandiſſimo nelle impreſe, e nei deſiderj, oltre la Macedonia bramò anche l'Aſia; e dopo l'Aſia un' altro Mondo; e ſe deſiderò le virtù, come gl' imperj, ben moſtrò, quanto ſia grande nel cuor dell' uomo, e vaſto, e interminabile, e immenſo il deſiderio della felicità.

Va poi e procede all' infinito il deſiderio della felicità anche per un'altra ragione. Chi è colui, che voglia eſſer felice per un certo ſpazio di tempo, e non più? E potendo aggiungere un giorno ſolo, anzi una ſola ora alla ſua felicità, non gliela aggiungeſſe? Non è dunque nella lunghezza del tempo alcun termine, in cui ſi fermi, o piu toſto cui non trapaſſi, traſcorrendo ſempre più oltre, il deſiderio della felicità. E di vero ſe gl' infelici, purchè non ſieno infelici del tutto, e reſti pur loro alcun bene, deſiderano, e cercano, e procurano con ogni sforzo, e ſi ſtudiano di vivere quanto più poſſono; molto più pare, che ciò ſi convenga di fare a i felici; i quali eſſendo in così grande abbondanza di tutti i beni, niuna ragione hanno, perchè debba eſſer loro

to odiosa la vita, anzi n'hanno una grandissima per desiderare di vivere, e durar lungamente. E questo desiderio di vita, che non ha termine alcuno, ove si fermi, e riposi, che altro è se non desiderio di eternità? E di qui nasce quell' abborrimento naturale, e quasi necessario, che ognuno ha, di morire. Per la qual cosa egli si par bene, che strano sarebbe e disordinato provvedimento della natura, se avesse prescritto alcun termine alla vita dell'uomo, non essendone prescritto niuno al desiderio; il perchè molti filosofanti si hanno fermamente persuaso, che la morte sia non già il fine del vivere, ma più tosto un passaggio da questa vita temporale e breve, ad una più lunga, e sempiterna. E questo dovremmo credere per più alto decoro della natura, quand' anche le ragioni de i fisici nol consentissero; le quali però non solo il ci consentono, ma ci dimostrano chiaramente, dover tenersi l'anima per eterna ed immortale, nè morire essa morendo l'uomo, ma sorgere a vita migliore, e più perfetta. Ed essendosi creduto da molti, che la gloria delle preterite azioni dovesse piacere e recar contento e diletto alle anime de i trapassati, si studiarono di lasciar di se stessi dopo la morte un gran nome, credendo così di provedersi di alcun comodo per la vita avvenire. Nè parve, che la natura disapprovasse del tutto la loro opinione, essendosi ella stessa servita di un tale stimolo per eccitar la virtù. Il che se è vero, e se un'altra vita tanto migliore ci attende, la qual dobbiam vivere eternamente, a che dunque ci affrettiamo di esser felici in questa manchevole, e breve; e non più tosto la felicità nostra aspettiamo nel corso lunghissimo, e sempiterno dell' altra? Come se uno, dovendo vivere cento mila anni, ponesse ogni opera, e si stu-

si studiasse con ogni argomento d'esser felice per un minuto di tempo, nulla curando del restante, Ed è pure la presente vita assai men che un minuto a rispetto della vastissima eternità. E certo, questa ragion seguendo, difficil cosa è contenersi di non trascorrere in quelle altissime speranze Platoniche, che mi fanno spesso venir voglia di abbandonar del tutto la breve felicità di questa vita, e lasciarla a i Peripatetici.

CAP. XVIII.

Della felicità.

NOn sarà fuor di proposito, che su l' finire di questo compendio, ritorniamo là, donde Partimmo, ritoccando e compiendo quella immagine, ovvero forma di felicità, che già adombrammo in su 'l principio. E così pur fece Aristotele ne' suoi dieci libri. Sia dunque la perfetta felicità il cumulo di tutti i beni, così che non le manchi nè scienza, nè sanità, nè robustezza, nè bellezza, nè grazia, nè potenza, nè ricchezza, nè nobiltà, ne onori; e fra tutti questi beni si segga, e tutti gli regga e governi, quasi signora, e imperatrice la virtù. Ma questa felicità più tosto può fingersi, e desiderarsi, che ottenersi; imperocchè nè tutte le virtù possono sempre esercitarsi in sommo grado; ed alcuna ven' ha, che non s'adopra senza i beni della fortuna, come la liberalità; ed altre hanno bisogno de' mali per essere adoperate, come la tolleranza, e la fortezza, tanto che pare sieno proprie solamente degl' infelici. Gli altri beni poi sì d' animo sì di corpo, come la memoria, e lo ingegno, e la sanità, e la bellezza, e la grazia, vengono quasi in tutto dalla natura, che rade volte gli unisce, e gli rac-

coglie

coglie in un ſolo; e chi da eſſa non egli ebbe, non può ſperare gran fatto di procacciarſegli. Che diremo de' beni eſterni, della potenza, della ricchezza, de gli onori, della nobiltà, delle amicizie, ne' quali, ſe in altra coſa mai, regna e domina la fortuna così incerta ed incoſtante, che non è chi debba fidarſene, o poſſa. E ſe vogliam riguardare non ſolo alle comuni vicende de i fatti preſenti, e che abbiam ſotto gli occhi, ma riandando ſu per le antiche memorie cercar con diligenza le preterite avventure de gli uomini, troveremo onde lagnarci molto della fortuna, e ſperarne aſſai poco. Per la qual coſa chiunque ſi metteſſe in penſiero di voler conſeguire in queſta vita la perfetta felicità, mal ſpenderebbe le ſue diligenze, e avrebbe ſempre biſogno di eſſere grandemente raccomandato, ed oltre modo caro alla fortuna.

Però bene e ſaviamente hanno fatto i Peripatetici, che avendo locato la perfetta felicità in un così alto luogo, ove niuno aſpirar può; hanno poſto ſotto di eſſa alcuni altri gradi di felicità imperfetta, a quali aſpirar ſi poſſa con mggiore ſperanza. Ma perchè queſta iſteſſa imperfetta felicità potrebbe eſſere inteſa in più maniere, e molti potrebbono ingannarviſi prendendo per felicità imperfetta ciò, che pur non merita il nome della felicità; però ſia bene deſcriverne brevemente la forma acciocchè in eſſa riguardando poſſiamo più facilmente diſtinguere, quali ſieno i felici, e quali nò. Io dico dunque, che a queſta imperfetta felicità, di qualunque forma ella ſia, tre coſe ſi richieggono, e non più; prima, che l' uomo ſia virtuoſo; appreſſo, che ſia contento; e in terzo luogo, che niuna grave ſciagura gli ſopraſtia. Nè io voglio qui, che troppo ſottilmente ſi eſamini una tal partizione; perchè ſe ad alcuno parrà, che le ſopraddette tre coſe poſſano ridurſi

a due, parendogli per avventura, che la contentezza rinchiudasi nella virtù, o la virtù nella contentezza, io non gli contrasterò punto; ma intanto le considererò, come tre.

Ricercasi dunque alla felicità, qual che ella siasi, in primo luogo la virtù; e ciò per più ragioni. Primamente non è alcuno, che per nome di felicità non intenda uno stato nobile, eccelso, e preclaro e degno di laude, e meritevole d' essere desiderato, e voluto; e tale non può esser lo stato d' un malvagio; perchè chi sarebbe quello, che stimasse degno di laude, e meritevole d'esser voluto, lo stato d' un' assassino, fosſ' egli anche signore di tutta l' Asia? E noi veggiamo, che i menzogneri, e gli spregiuri, e i ladroni, e gli usurpatori si ingegnano, quanto possono, di non parer tali, conoscendo esser degno di grandissimo vituperio lo stato loro. Che stato felice è dunque questo, il quale si vuol nascondere con tanta cura per la vergogna?

Non diremo dunque felice, nè stimeremo degno di sì bel nome in niun modo colui, che non sia virtuoso. E molto meno il diremo, se considereremo, che a quella felicità, che ora descriviamo qual che ella siasi, dopo la virtù massimamente si richiede la contentezza, la quale appena che possa stare senza virtù; laonde anche per ciò richiedesi alla felicità la virtù. Ma questa parte della contentezza si vuol spiegare alquanto diligentemente, perciocchè di essa si vantano talora anche i malvagi.

Contento dunque si dirà esser quello, che possedendo alcuni beni, vuole che questi gli bastino, nè si affligge del desiderio de gli altri beni, che non possiede; i quali intanto solo desidera, inquanto volentieri li piglierebbe, se alcuno gliele recasse; nè però si turba del non averli. Io vo-

glio

glio dunque, che egli possegga alquanti beni, e certamente quelli, la cui mancanza non potrebbe egli, se non difficilmente, e con fatica, sostenere; perciocchè ben suppongo, che a questo felice imperfetto, che noi ora immaginiamo, non voglia concedersi una virtù perfettissima. Ora se l' uomo contento dee possedere alquanti beni, nè desiderarne altri gran fatto, qual diremo noi esser quel bene, che più gli convenga di possedere, e per cui debba maggiormente contentarsi, se non se quello, che essendo lodevolissimo, e gloriosissimo, è anche soavissimo, e pieno di giocondità; ed è tutto nelle mani di colui, che l' ha, non potendogli esser tolto nè dalle insidie de gli uomini, nè della temerità della fortuna? Certo che se fra tutti i beni dovesse alcuno sceglierne un solo, e di esso esser pago e contento, dovrebbe sceglierne uno tale. Or chi non vede, che tale si è la virtù? La qual non solo è per se stessa nobile, e magnifica, ma riempie l' animo d' un piacer puro, e durevole, e che non induce sazietà; come il più de gli altri beni far suole, che o non si sentono, poichè si sono per quale che spazio goduti, o vengono a noja, ed a fastidio; il che veggiamo per isperienza ne i giuochi, ne i balli, nelle feste, nei conviti, e negli altri passatempi. E la sanità stessa non può sentirsi, quanto piaccia, e sia dolce, se non si perde. Quanto poi vaglia la virtù a raffrenare la cupidigia dei piaceri, il che sommamente alla contentezza richiedesi, non è bisogno di dimostrare; sapendo ognuno, che la virtù è di sua natura moderatrice delle passioni, e, per così dir, briglia del desiderio. Ma l' intemperante, l' avaro, il superbo, l' invidioso, il violento difficilmente posson tenersi, che non trascorrano sempre con le ingorde lor voglie a nuovi piaceri, essendo il vizio per suo

 na-

natural costume insaziabile. Tanto più, che i piaceri di costoro son così vili ed imperfetti, che prestamente si guastano, e divengono noja ed incomodo, il perchè poca contentezza può sperarsi dal vizio, ma moltissima dalla virtù; e certo spesse volte è più contento il virtuoso del poco, che non il vizioso del molto. Oltre a ciò se l' uomo dee esser contento di certi beni, senza desiderar più innanzi, bisogna, che egli stimi e creda, che questi gli bastino, e gli paja di stare assai bene con essi soli. La qual cosa difficilmente può parere al vizioso; perciocchè essendo i piaceri di lui caduchi e manchevoli, e potendogli d' ora in ora esser tolti dalla fortuna, non può così di leggeri persuadersi di star' assai bene, e di essere abbastanza felice con quelli soli; e non avendo altri beni, che quelli, che sono in mano della fortuna, bisogna, che desideri, che la fortuna gli serbi sempre al piacer di lui, il che è desiderar l' impossibile. Al contrario il virtuoso, avendo posto principalmente la sua felicità nella virtù, e nel piacere, che da essa deriva; tiene in minor conto gli altri beni, e non ha tanto bisogno della fortuna, la qual se gli toglie la sanità, le ricchezze, gli onori, non può però togliergli la virtù, con cui egli possa soffrire pazientemente tante e così gravi percosse.

Ed anche questo grandemente si ricerca a essere in qualche modo felice, che niuna grave sciagura ne sovrastia; perchè quand' anche fosse uno ornato di molte virtù, e fosse giusto e temperante, e magnanimo, e valoroso, ed oltre a ciò avesse tanti piaceri, che gli bastassero, così che nulla più desiderasse; se però noi sapessimo, dover lui tra poco perdere tutti i piaceri, che ha, e dover cedere in povertà, in prigionia, in obbrobrj, e in dolori lunghissimi ed atrocissimi, chi sarebbe co-

colui, che ardisse di annoverarlo tra i felici? Anzi chi sarebbe, che nol chiamasse infelicissimo? Essendo una certa maniera di infelicità il dover' essere infelice una volta. Ben'è vero, che se la stessa sciagura sovrastà al virtuoso ed al vizioso, non è così gran male verso di quello, come verso di questo. Perciocchè il virtuoso ha due grandissimi ed eccellentissimi beni, che sono la virtù; e il piacer virtuoso; che niuna sciagura gli può togliere; e confortandosi con questi beni, sostiene con minor turbamento la perdita de gli altri. Ma il vizioso è privo di un tal conforto, e perdendo i piaceri, di cui gli fu cortese a qualche tempo la fortuna, perde ogni cosa; sicchè minor male sovrastà al virtuoso, che al vizioso, quand' anche all'uno ed all'altro sovrastia la stessa sciagura; e se veggiamo talora il virtuoso dolersi della malatia, o d'altra tale sventura e turbarsene più che il vizioso; ciò avviene perchè nè quegli è virtuoso, nè questi vizioso abbastanza. E come al virtuoso, di cui parliamo (che non parliamo noi qui ora di un virtuoso perfetto, il qual di nulla si dolerebbe; ma d' un virtuoso imperfetto ed ordinario) come, dico, al virtuoso rimangono ancora alcuni impeti della passione, così al vizioso rimangono ancora alcune scintille della virtù; delle quali fa egli uso talvolta; e allora maggiormente, quando è percosso dalle gravissime avversità; sforzandosi all' uopo di fare azion virtuosa e da forte, benchè non la faccia virtuosamente; con che mostra quanto la virtù gli sia necessaria. E in simil modo il virtuoso, che si turba soverchiamente dell avversità, mostra, che gli sarebbe necessaria maggior virtù.

E se così è, che a questa imperfetta felicità, alla quale aspirar possiamo con qualche maggiore speranza, le tre sopraddette cose si ricerchino,

 cioè

ciò è la virtù in primo luogo, poi la contentezza, che appena può essere senza virtù; e finalmente che niuna grave sciagura ne soprastia; egli è ben chiaro non potersi niun' uomo chiamare pienamente felice, nè pure di questa così corta, e così ristretta felicità. Perchè posto ancora, che uno abbia molta virtù e sia contento di ciò, che ha, nè più desideri; chi può sapere, se niuna grave sciagura gli soprastia? quanti si credetter felici la mattina, che furono infelici la sera; e dovendo essere infelici la sera, lo erano ancor la mattina, ma non se ne accorgevano? Quanti vinser la causa, e ottennero la maestratura e l' imperio con grande allegrezza, che, poi se ne pentirono? E quante feste, e quante congratulazioni si perdono nei maritaggi, che in poco d' ora divengon nojosi, talvolta ancora luttuosi e funesti? Perchè la fortuna si prende gioco de gli uomini, e ride della loro felicità. Chi non avrebbe detto felicissimo Giulio Cesare quella mattina, che fu poi per lui l' ultima, quando giovane, e sano, e glorioso, e signore del Mondo entrò in senato, ove fu indi a poco da suoi più cari trucidato?

E questa così trista, e così malinconiosa considerazione, da cui non posson del tutto distoglier l' animo, se non gl' insensati, guastar dovrebbe e corrompere la felicità ancor de i più saggi; perciocchè chi è, che possa esser contento di vivere in tanto pericolo? Il perchè molti si hanno formata nell' animo un' altra immagine di felicità, imperfetta essa pure ma però molto più allegra, e più animosa, e più ardita, come quella, che è molto meno soggetta all' imperio della fortuna. La quale descriveremo ora brevemente per non tralasciar nulla di ciò, che può consolar gli uomini, ed animargli alla virtù.

Pensando questi adunque all' infinita sapienza della

della natura, la quale in ogni, quantunque minima, parte dell' universo risplende e traluce, si hanno posto ed altamente piantato nell' animo che debba essere a qualche tempo punito il vizio, e la virtù degnamente ricompensata; attribuendo così alla natura, insieme col sapere, e con la potenza, una rettissima, infallibil giustizia; senza cui sarebbe odiosa la potenza, e vano, e spregevole il sapere. Imperocchè che gran sapienza sarebbe mai quella, che sapesse apprestare il cibo a gli uccelli, formar la tana alle fiere, e non sapesse poi, come regger gli uomini, e governargli giustamente? E se questo fa la natura, come veggiamo che fa tante altre cose, ed oltre a ciò può farlo, come crederemo noi, che nol faccia? Che se rade volte veggiamo in questo mondo punito il vizio, e ricompensata la virtù (che in vero lo veggiam di rado), non è per questo da conchiudersi, che sia stolida, o impotente, o ingiusta la natura; ma più tosto è da dire, che un altro mondo ci aspetti più comodo, e migliore, in cui abiti la giustizia, e la verità, ed ove debba il vizioso esser punito, e il virtuoso ricompensato. Ed è tanto grande l' opinione, che si ha in questa filosofia, della sapienza, e della bontà della natura, che non si crede, possa farsi azione alcuna da gli uomini quantunque piccola, che non debba a qualche tempo esser punita dalla natura, se è malvagia, o ricompensata, se virtuosa. E per ciò credesi, che i malvagi in questo mondo sieno assai volte fortunati, ed al contrario oppressi i virtuosi, potendo gli uni con qualche onesta e virtuosa azione aver meritato qualche breve felicità; e gli altri con qualche legger difetto aver meritato una breve miseria e passeggiera.

E certo seguendo una tale opinione che tanto

confida nella bontà della natura, non è da aspettarsi nella presente vita alcuna vera, e compiuta felicità; ma è più tosto da sperarsi in un' altra, dove il piacere sarà più puro, e perfetto, e dove all' esercizio faticoso delle virtù succederà la quiete d' una tranquillissima contemplazione; o sia che l'anima del virtuoso in quella nuova vita passi d' uno in altro vero; o sia che tutti i veri discopra in uno solo, il qual comprenda in se stesso ogni forma di bene, e di beltà: illustre e nobile ricompensa de i virtuosi, e degna della magnificenza della natura.

Poste le quali cose non può negarsi, che il virtuoso non sia tanto felice in questa vita, quanto esser si può. Così che quando ancora tutti gli altri beni di questo mondo, e ricchezze, ed onori, ed imperj, bellezza, e sanità, e scienza a lui mancassero, pur felicissimo tra gli uomini chiamar si dovrebbe, solo che ritenesse la virtù. Imperocchè siccome infelice è colui, anzi infelicissimo, a cui sovrastà una somma miseria, così felice chiamar si può, anzi pur felicissimo, quello, cui sovrastà una grandissima, e somma beatitudine. E questo bastar potrebbe in verità, perchè lo stato del virtuoso fosse da desiderarsi, e da volersi sopra ogni altra cosa. Ma non consiste però tutta la presente felicità di lui nella soprastante beatitudine; essendo egli felice per più altre ragioni ancora; prima perchè sperando una tal beatitudine, comincia già da ora in certo modo a goderne; poi perchè è virtuoso; e finalmente perchè sente il piacere della virtù. Ed ecco un'altra forma di felicità molto nobile, e molto magnifica, che essendo posta nella virtù, e in quel piacere, e in quella speranza, che non mai l' abbandonano, sottrae l'uomo all'imperio della fortuna, e all' insolenza del caso. Imperocchè chi sarà

ra colui, che sentendo in se stesso il piacere della virtù, ed aspirando al riposo d'un' eterna ed immutabile tranquillità, non tenga per nulla tutti i beni di questa terra, e non si rida della fortuna, che gli dispensa? E qual sarà la sciagura, che a lui paja grave, solo che in essa esercitar possa la virtù? E qual male crederà egli che sia male, se non la colpa? Anzi le avversità, per cui si adopra la pazienza; e i pericoli, che aprono largo campo alla fortezza; e l' esiglio, e il disonore, e la malatia, e la mendicità, in cui risplendono l' intrepidezza, e il valore, dovranno parergli più tosto doni, che ingiurie, della fortuna, la qual disponendogli questi acccidenti, che gli uomini chiaman sventure, gli appresta i mezzi di usar virtù, e conseguire una eccellentissima, ed esquisitissima felicità. E con questo animo sarà il virtuoso prontissimo e speditissimo a tutti gli afficj della temperanza, e della giustizia, nulla potendo in lui tutti gli altri beni a petto della virtù; i quali nè pure giudicherà beni, nè gli stimerà pur degni di desiderio. Così ristretto e raccolto tutto nella virtù, sprezzerà i colpi della fortuna, e sarà d'animo eccelso e imperturbabile, e non avrà che invidiare al fasto ed all' orgoglio delli Stoici. Il perchè molto mi maraviglio, che alcuno dubiti di abbracciare questa filosofia così animosa.

Ma molti sono, i quali temono di accostarsi a Platone, parendo loro, che quella contemplativa felicità possa e debba render felice l' animo dell' uomo, ma non il corpo; ed essi vorrebbon pure, che fosse felice anche il corpo; perchè avendosi posto in mente, che l' uomo sia composto d' anima e di corpo, sembra loro, che se il corpo non è felice esso pure, non sia

l'uomo, nè debba dirsi felice, che per metà. E' anche un'altro timore, che ritrae gli uomini, e gli allontana da Platone; perchè invitandogli questo filosofo a sprezzar tutti i beni di questa vita, fuori che la virtù; e ciò in grazia d'un piacere eterno ed immutabile, ch'ei ne promette in un'altra; quantunque egli tutto questo, assai bene, e con belle ragioni dimostri, ad ogni modo non se ne fidano; e parendo loro, che i beni di questa vita sieno troppo più stimabili, che non sono, temono di avventurar troppo, se gli abbandonino seguendo la speranza, che lor vien data dall'opinion d'un filosofo. E che sarebbe, se Platone, come tant' altri, fosse ingannato? Se questa astrusa felicità, che abita e sta tra le idee, non fosse altro, che un vago e dolce sogno; E noi intanto per amor d'essa perduto avessimo quanto di bene è qua giù? Così dicono i pusillanimi, e non fidandosi di Platone si fidano della fortuna; e corron dietro a gli onori, alle ricchezze, alle dignità, e a tutti i beni di questa vita, che lor si mostrano in minor lontananza, e che essi, non so perchè, si persuadono di dover conseguire una volta; quasi fossero più sicuri di dover vivere fra dieci anni in questo mondo, che fra due mila in un'altro. Così commettono la loro felicità alla temerità della fortuna, non volendo commetterla alla ragion d'un filosofo.

E questi tali, che non si fidano di Platone, nè abbastanza si assicurano d'un altra vita, nè di quella sovrana incomparabil felicità, vorrebbon forse, a quel ch'io mi credo, che lor venisse dal Cielo un qualche Iddio, e gli assicurasse. E certo se gli venisse a loro questo cortese Iddio, e gl' instruisse; farebbon gran senno a

volger

volger le spalle a i filosofi, e lui solo ascoltare, e non altri. Chi sa, che egli non mostrasse loro un'altra nuova, e maravigliosa, ed inaudita forma di felicità, non ancora caduta in mente a verun'uomo, la qual però, qualunque fossesi, par certo, che non dovesse poter conseguirsi, se non per virtù, e dovesse essere ad altra vita riserbata. E quel medesimo Iddio, che avesse preso tanta cura di noi, e fosse venuto di cielo in terra per dar lezione a gli uomini, e farsi maestro di felicità, ci direbbe forse, se l'anima sia tutto l'uomo, così che il corpo a lui nulla appartenga; il che se fosse, essendo felice l'anima, sarebbe felice altresì tutto l'uomo: o più tosto chi sa, che questo divin maestro, svelandoci un nuovo, e non più udito ordin di cose, non ci mostrasse un qualche risorgimento, per cui dovessero l'anime separate riunirsi una volta a i corpi loro per così fatta maniera, che essendo esse felici lo fossero anche i corpi, e venisse l'uomo in tal modo ad esser tutto felice; ed ogni parte di lui, e quanto è in lui, e anima, e corpo, e sentimenti, e potenze, tutto fosse pieno e ricolmo d'una purissima, ed altissima felicità? Io potrei dire senza timor d'ingannarmi, che questo cortese Iddio è già venuto, ed ha mostrata a gli uomini la loro vera felicità; nè potrei contenermi di non sdegnarmi con tutti coloro, che non l'ascoltano. Ma egli mi converrebbe di entrare in quella divina filosofia, che io non son degno di esporre; però restringendomi dentro all'umana, e standomi tra gli angusti confini della natural ragione, io dico, che egli mi par chiaro, che debba l'uomo o contentarsi di quella misera felicità, che Aristotele ci propose in questa vita, o aspettar quella

più

più lieta, che in altra vita ci hanno promessa con tanto fasto i Platonici; o dir bisogna; che tutta questa filosofica beatitudine altro non sia; che un nome vano.

Il fine della Quinta Parte.

RA-

RAGIONAMENTO

DEL SIGNOR

FRANCESCO MARIA ZANOTTI

AL CONTE

GREGORIO CASALI

Sopra un Libro Franzese

DEL SIGNOR DI MAUPERTUIS

Intitolato: Essai de Philosophie Morale.

INTRODUZIONE.

Vendomi voi più d'una volta significato, Signor Conte Gregorio carissimo, di volere, che io vi scriva brevemente il parer mio sopra un libro franzese, uscito, ha già tre anni, in Londra col titolo: Saggio di filosofia morale attribuito al Signore di Maupertuis: io ho indugiato tanto ad obbedirvi, che come uomo verecondo, più non mi arrischiava di farlo; temendo, se fatto lo avessi, che l'obbedienza presente non risvegliasse in voi la memoria della disubbidienza passata. Ma avendomene voi fatto istanza di nuovo, e niente valendomi il mio timore, benchè io non vegga, qual ragion sia, o a me di scrivere il mio parere sopra un tal libro, o a voi di chiederlo; mi son pur disposto a servirvi; e quantunque, faccendo il piacer vostro, assai temo, e con ragione, che non sarò quello de gli

gli altri; potrete voi però da questo istesso comprendere, che più, che a tutti gli altri, io sono contento di piacere a voi solo. E certo chi è oggimai, che più desideri di sentire il parer di veruno sopra un libro; che essendo stato generalmente attribuito a così eccellente filosofo, come è il Signor di Maupertuis, bisogna bene, che sia stato generalmente stimato bellissimo, ed ornatissimo, e degno di quel gran nome; e quando anche se ne aspettasse il giudicio di alcuno, chi è, che non dovesse aspettarlo più tosto da altri, che da me? Ed io certamente l' avrei desiderato da voi. Imperocchè sebben pare, che la Fisica, e la Matematica, che voi professate ed abbellite con tanto loro vantaggio, rivolgendo voi il pensiero ad altra scienza, dovessero averne gelosia, e sdegnarsene, voi però siete di tanta prontezza d'animo, e di così maraviglioso ingegno fornito, che ben potete servire a molte senza offenderne niuna. Ed io so, quanto tempo avete dato meco alla Metafisica, e alla Morale, e quanto in esse siete innanzi proceduto, senza che la vostra Geometria se ne accorgesse. Oltre che essendo voi d' eloquenza, e di poesia, tra quanti oggidì ne fioriscono, ornatissimo e chiarissimo, pare, che niuno potesse nè giudicar del libro, di cui volete, ch' io giudichi, meglio di voi, nè scriverne più leggiadramente. E se la dignità della persona aggiunge peso al giudicio; a chi si apparteneva di giudicar di un tal libro più che a voi? Che lasciando stare la gentilissima e nobilissima stirpe vostra, che sola bastar potrebbe a rendervi in ogni cosa autorevole, se già per la virtù vostra non fosse; voi siete ancora Presidente in una delle più fiorite Accademie d' Italia, quale è quella dell' Instituto di Bologna; siccome è il Signore di Maupertuis in una delle più fiorite d' oltramonti, quala è quella di Berli-

no,

no; onde pareva, che a voi più, che a me, si convenisse giudicar un libro di quel grand' uomo, e meglio poteste voi, o accrescerne la fama approvandolo, o disapprovandolo sminuirne l' autorità. Ed anche per questo ho io indugiato a servirvi così lungamente; e fin che ho potuto resistere al desiderio vostro. Perciocchè mettendomi a scrivere di un tale argomento, pareami di entrare in una provincia, che io dovessi lasciare del tutto a voi; massimamente essendo io, da altri studj, come voi ben sapete, e dalle altre cure; non so, se occupato, o distratto. Ora però che tutte queste ragioni ha vinte, siccome deve, il voler vostro, verrò stendendovi un ragionamento semplice, e breve quanto potrò; il quale verrà a voi timido, e pauroso, simile all' autor suo; non però tanto modesto, che non vi dica liberamente il suo parere, e in quella maniera, che voi avete desiderato; nel che se egli per qualsisia modo errasse, io gli ho già detto, che si lasci correggere da voi. Nè però mi curo, che ad altri piaccia, che a voi; scrivendolo io a voi solo, come se a voi parlassi senza essere udito da altri, quasi in una dolce e cara solitudine, in cui niuno li ritrovasse, se non noi due soli. E primamente quanto alla forma ed allo stile del libro del Signore di Maupertuis, dico, che egli mi par scritto, se posso giudicar nulla di una lingua a me straniera, molto politamente; ed oltre a ciò con somma distinzione, e chiarezza, come il più sogliono essere le scritture de i Franzesi; nè altre qualità vogliono gran fatto esigersi ne gli scritti di un filosofo. Se io però potessi desiderarne alcuna senza esigerla, desidererei maggiore gravità e magnificenza di dire, ricordandomi di Cicerone, che trattò pure ne' suoi dialoghi lo stesso argomento. Ma forse le opinioni, che spiega l' Autor

tor

tor Franzese nell'ultimo capo del libro suo, non avean bisogno della magnificenza del dire; quelle, che spiega ne gli altri, non ne eran capaci. Ora però lasciando questo da parte; che non credo già voler voi da me intendere ciò, che me paja dello stile, onde il ilbro è scritto; vengo subito alla dottrina, che esso contiene. Il che facendo non altro ordine darò al mio ragionare, se non quello del libro stesso; e seguirò di mano in mano tutti i capi, che lo compongon, fori l' ultimo, il qual parmi aggiunto più tosto ad accrescere dignità alla dottrina, che a confermarla.

C A P. I.

Che cosa sia felicità.

A Spiegare in che sia posta la felicità procede l'Autor Franzese a questo modo. Il piacere altro non è, che una certa commozione o sentimento dell'animo, che l'uomo ama meglio avere, che non avere; nè vorrebbe cangiarlo in che che sia; nè da esso passar' al altro, nè a dormir pure. All'incontrario è il dispiacere. Io non voglio mutare ora questa deffinizione; che in vero difficil sarebbe farla migliore, e non è però necessario.

Potendo poi ciascun piacere essere più o meno intenso, può anche essere lungo più o meno, continuandosi per maggiore o minor spazio di tempo. Però l' Autore distingue il tempo del piacere in più momenti, che egli chiama momenti felici; i quali vuole, che tanto più si estimino, quanto sono più lunghi, e quanto piacere in essi è più vivo; ed esprime ciò per una proporzione composta, che non avendone bisogno, lasce-

lasceremo a i geometri. All'istesso modo stabilisce i momenti infelici.

Le quali cose così stabilite passa tosto a spiegar la natura dei beni, e dei mali; volendo, che il bene sia una somma di momenti felici, il male una somma di momenti infelici. Il che fatto giunge finalmente alla felicità, e la stabilisce in questo modo. Avendo ogni uomo una certa somma di beni, che gode, e una certa somma di mali, che soffre, sottraggasi l'una somma all'altra. Se fatta la sottrazione avanza alcun poco di bene, l'uomo dee dirsi felice, e la sua felicità consiste in quell'avanzo. Se avanza alcun male, l'uomo dee dirsi infelice; ed è quell'avanzo di male la sua infelicità. E già si vede, che se la somma dei beni e la somma dei mali saranno del tutto eguali tra loro, onde fatta la sottrazione niente avanzi, l'uomo allora non sarà nè felice, nè infelice; e niente accadea, che gli nascesse; potea comodamente rimanersene. Così l'Autor Francese.

Il quale, se ho da dirvi il vero, mi meraviglio, che senza necessità niuna abbia voluto dire con tante parole quello, che gli Epicurei aveano insegnato così brevemente, e forse più chiaramente; e ciò è, che l'uomo tanto è più felice, quanto più ha di piaceri, e meno di dispiaceri; sapendosi poi da ognuno, che i piaceri e i dispiaceri più o meno si estimano secondo l'intensità e durazion loro. Il che tutto mi sembra dirsi assai chiaro. Ma il dover prima assumere i piaceri, e di questi poi far dei momenti, e poi di questi comporre il bene, e quindi passare alla felicità, mi è stato di qualche pena. Nè dico già, che la sentenza di Epicuro, condotta per così lungo cammino, divenga falsa; dico, che sarebbe stata maggior cortesia farle fare viaggio più breve.

 Ma

Ma venendo a ciò, che più rileva, io dico, che se la felicità si compone di beni, e i beni si compongono di momenti felici, e i momenti felici di piaceri, nè segue finalmente, che la felicità si componga del piacere; ed essendo il piacere non altro, che un sentimento dolce e caro, che l'uomo prova in se stesso, bisognerà dire, che la felicità sia posta in un tal sentimento. Ora essendo la felicità, secondo che affermano i filosofi (nè l'Autor Franzese è loro in ciò contrario) quell'ultimo fine, a cui necessariamente tendono tutti i voleri dell'uomo, sarà mestieri il dire, che l'ultimo fine di ciascun'uomo sia posto in lui medesimo, e consista in un sentimento dolce, e caro, che egli proccurar debba a se stesso, nè possa voler altro.

Il che se è vero, non dovrà l'uomo nè potrà diriger veruna azion sua se non al suo solo piacere; nè gl'importerà della moglie, nè dei figliuoli, nè dei parenti, nè degli amici, se non quanto ne verrà a lui alcun senso di giocondità; levato il quale non dovrà egli voler piuttosto la salute, che la morte loro, nè piuttosto la conservazion della patria, che l'esterminio. Sentenza dura oltremodo, e da non essere ricevuta in gentile animo. E certo che gli Epicurei stessi cercano dissimularla, quanto possono, e per parer buoni cittadini, van pur gridando, e protestando di amar la patria loro, e volerne la conservazione; ma interrogati poi, per qual fine la vogliano, tratti da i loro principj, bisogna, che rispondano di volerla per quel piacere, che speran di trarne. La qual risposta niente ha di gentile; perchè se io domanderò di nuovo l'Epicureo, che dunque sarebbe egli per volere, se niun piacer ne sperasse; bisognerà pur, che risponda: che monta a me della patria, se niun piacere ne debbo trarre io? Risposta vile, rozza, e discor-

scortese. E non par'egli, che la conservazion della patria sia cosa assai nobile, e prestante, e magnifica, e degna per se stessa d'esser voluta? E se tale è, e per tale si conosce, perchè non potrà l'uomo volerla per questo solo, messo anche da parte il piacere? Come mi si dimostrerà egli, che il merito della cosa, che ci si propone, bastar non possa da se per indur l'uomo a volerla? Che assurdo ha in ciò?

Io dico dunque: due altre cose vogliamo per quel piacere, che se ne trae, ed altre per l'eccellenza, e dignità loro; e in quelle vogliamo, non veramente le cose, ma il piacere; in queste vogliam le cose; e il voler quelle non è biasimo; il voler queste è virtù. Ma perchè molti si hanno pur fitto nell'animo, che niuna cosa possa volersi, nè la virtù pure; se non affine di ottener quel piacere, che quindi ne nasce; a manifestar l'error loro giova scoprirne la cagione. Egli è certo, che volendo l'uomo la virtù, sente alcun piacere in volerla; nè di ciò è quistione, ch'io sappia. Son dunque alcuni meno accorti, a i quali, perciocchè senton piacere in voler la virtù, par di volere, non la virtù, ma il piacere, o piuttosto di voler la virtù per quel piacer solo; nè si accorgono, che quand'anche volessero la virtù per quel piacere, la vogliono però ancor per se stessa. Il che se non fosse, come potrebbe l'uomo seguir così spesso, com'egli fa, piuttosto la virtù, che gli propone un piccol piacere, che la colpa, che gliene promette un maggiore? Non così forse fanno i giusti, i forti, i temperanti, i liberali, i cortesi, i magnanimi? I quali quante volte seguono la virtù; niun piacere o pochissimo sperandone? E allora credono d'essere più virtuosi. Qual piacere potevasi aspettar Regolo, andando incon-

 tro

tro ad una certissima, e crudelissima morte? Qual Curzio, allorchè gittossi nella voragine? Qual Scevola, quando stese la mano ad abbruciarla? E so bene, che molti s'ingegnano, e si sforzano di provare, maggior diletto aver sentito Scevola in quell'atto orribile, e spaventoso, che altri non sentirebbe in una soavissima musica, o in un convito. Ma chi è, che non senta, quanto sien dure e difficili quelle lor ragioni, e quanto sforzo costino ai loro ritrovatori? le quali però pajono confutate abbastanza dal comun senso. Più dunque valse appresso Scevola, se rettamente giudicar vogliamo, con un piccolissimo piacere la virtù, che senza virtù un piacere grandissimo. E di ciò abbiamo infiniti esempj in tutte le istorie, a cui molti ne hanno aggiunto i poeti nelle lor favole; finti in verità; ma non gli avrebbono finti, se non ne avessero prima trovato dei veri.

Io mi sono fermato su questo argomento alquanto più, ch'io non volea; nè però voglio pentirmene; parendomi il luogo importantissimo, e da non dover trapassarsi da chiunque voglia trattar materie di morale. E desidererei grandemente, che il Signore di Maupertuis l'avesse trattato egli, che l'avrebbe saputo fare molto meglio di me. Ma egli, non so perchè, ha voluto anzi presupporre ciò, di che gli altri fanno questione, e senza recarne ragion niuna darci ad intendere, che la felicità sia posta nel solo piacere, nè possa l'uomo voler' altro.

Nè io però contrasterei molto a chi volesse nominar felicità il piacer solo, e non altro; valendosi in ciò di quel diritto, che con l'esempio dei matematici si hanno da lungo tempo usurpato i filosofi, di imporre i nomi a posta loro. Ma chi ciò facesse, e nominar volesse felicità solamente il piacere, dovrebbe poi bene, e diligen-

te-

temente avvertire , che seguendo tal sua denominazione affermar non potrebbe , che la felicità fosse quel fine ultimo, in cui necessariamente vanno a terminarsi tutti i voleri dell'uomo ; se prima non dimostrasse, tutti i voleri dell'uomo dover terminarsi nel piacere . Ciò che è difficile a dimostrarsi ; e non avendolo dimostrato il Signor di Maupertuis, mi ha tolto la speranza, che possa essere dimostrato da altri . Ma di questo fin quì .

Prima di passare avanti , piacemi esporvi un dubbio , che io non ardisco di scioglierе ; lascierò , che lo sciolgano quelli, che più sanno di me . Esso mi è nato là , dove l'Autor Franzese a misurare la felicità vuole , che s'abbia riguardo alla lunghezza del tempo , che ella dura ; volendo , che in que' suoi momenti felici di cui compone i beni , de' quali poi è composta la felicità , si consideri non solamente l'intension del piacere , ma la diuturnità altresì . Alla qual sentenza io mi accorderei volentieri , se egli l' avesse dimostrata ; ma avendola sol tanto affermata senza dimostrarla , non so indurmivi . E certo parmi , che non sia da disprezzarsi l'autorità delli Stoici , i quali insegnavano il contrario , cioè che la lunghezza del tempo niente appartenesse alla grandezza della felicità . Perchè siccome un corpo non si dice esser più bianco , perchè segua ad esser bianco per più lungo tempo , nè un'uomo si dice esser più ricco , nè più nobile , nè più eloquente , nè più virtuoso, perchè , vivendo più lungo tempo , segua anche più lungo tempo ad essere eloquente , o ricco , o nobile , o virtuoso; così argomentavan li Stoici dover dirsi dell'uom felice; la cui felicità se più dura , dee chiamarsi felicità più lunga, ma non maggiore ; come la bellezza di un volto , la qual, conservandosi per lungo spazio di tempo , non

per questo divien maggiore, ma solo chiamasi più durevole.

E certo egli pare, che la felicità di natura sua abborrisca la successione, nè voglia comporsi di parti, che passino e fuggan col tempo. Imperocchè chi è colui, che metta a conto di felicità quello, che già passò, e non è più? Chi è, che si creda d'esser felice, perchè fu una volta? Ovvero creda, che qualche cosa gli manchi ora alla felicità, perchè non fu felice gli anni addietro? Così argomentavan li Stoici, la cui ragione io non dico, che sia vera; dico, che è da pensarvi sopra, e da averne considerazione. Senza che se l'uomo dee misurare la felicità sua, mettendo a conto non solamente le presenti sue avventure, ma le preterite ancora, e quelle, che appresso verranno, chi potrà fare tutti quei calcoli della felicità, che il Signore di Maupertuis vuole? Perciocchè chi sa le vicende del tempo avvenire? Ma di questo si è detto abbastanza.

CAP. II.

Se nella vita dell' uomo più sieno i beni, che i mali.

E' Stato sempre quasi natural costume degli uomini il dolersi, e rammaricarsi della vita presente, come di quella, che tutta sia piena di tribulazioni, e travagli. Di che una ragione forse è, che avendo molti udito dire, che i buoni il più delle volte sono infelici; per parer buoni essi, voglion parere infelici; e perchè veggono la miseria movere compassione, la felicità invidia; più volentieri raccontano li lor travagli, che le loro prosperità. I Filosofi hanno dato autorità alla querimonia; e descrivendo a gli uomini una somma

ſomma e perfettiſſima felicità , a cui niuno in queſta vita può giungere , han fatto lor credere di eſſere più infelici ancor , che non ſono. Hanno anche creduto, confermando la malinconia, di ſtimolar maggiormente gli animi alla virtù . A gli Oratori non pareva di eſſere abbaſtanza eloquenti, ſe non moſtravano di ſeguire i penſamenti dei filoſofi . E i poeti ancora hanno accreſciuta non poco l'opinione della comune miſeria con le lor favole, avendole quaſi tutte teſſute di triſti e doloroſi avvenimenti . Così che pare , che gli uomini abbiano poſto non ſo quale ſtudio a rattriſtarſi.

Io credeva però , che il Signore di Maupertuis doveſſe attriſtarſi meno de gli altri ; perciocchè volendo egli , che debba l'uomo eſſer felice , e chiamarſi contento della vita , ſol che la ſomma dei beni ſuperi alcun poco quella dei mali; quanti felici dovrebbon'eſſere al mondo ſecondo lui? Perchè ſon pur pochi quelli , i quali dopo aver fatto diligentemente il calcolo dei beni e dei mali non ſieno tuttavia contenti di vivere . E quanti ne ſono degli allegri , e ſollazzevoli , che non hanno biſogno di lungo calcolo ? Parea dunque , che poteſse il Signor di Maupertuis rallegrarſi alquanto più , e ſcrivere il ſecondo capo del ſuo libro con meno malinconia . Al qual capo ſe noi attendeſſimo , biſognerebbe dire , che nella vita ordinaria dell'uomo foſse la ſomma dei mali ſempre maggiore della ſomma dei beni , e che però niuno doveſse eſser contento di viverci . Ma veggiamo brevemente le ragioni che egli ne adduce .

Primamente argomenta a queſto modo . Il viver dell'uomo altro non è , che un continuo deſiderare di paſsar d'una ad altra coſa, e così cangiar continuamente quella commozione , o ſenti-

mento dell'animo, che i presenti oggetti in lui risvegliano. Il che se è vero, mostra bene, che l'uomo non è giammai contento di quel sentimento, che egli prova al presente, e piuttosto amerebbe non averlo; e ciò posto quel sentimento è un male; dunque tutta la vita non è altro, che una continuazione di mali. Così l'Autor Franzese. Leviamo via noi, se possiamo, questa disperazione. Io estimo dunque, che non ogni sentimento dell'animo, il qual voglia cangiarsi, debba dirsi male, potendo voler cangiarsi un bene in un'altro maggior bene; il che faccendosi non lascia quello, che cangia, di essere un bene, ma è un bene minore. Come se uno cangiar volesse il piacere, che a lui viene dalla ricchezza, in quello, che a lui venir potrebbe dalla scienza; che non per ciò si direbbe, che la ricchezza non fosse un bene, ma direbbesi, che è un bene minore della scienza.

Nè mi si dica, che secondo la difinizion del Franzese il male non è altro, che un sentimento dell'animo, che l'uom vorrebbe non avere, anteponendo la privazione di esso a lui stesso. Perchè colui, che vuol cangiare un bene in un'altro, non antepone al bene, che vuol cangiare, la privazione di esso, ma gli antepone un' altro bene. Altrimenti se fosse male tutto quello, che vuol cangiarsi, qual cosa sarebbe non mala? Qual bene è, che l'uomo, possedendolo, non lo cangiasse di buona voglia in un maggiore? Senza che quante volte interviene, che l'uomo voglia cangiar quel bene, che ha, in un'altro; e non voglia però cangiarlo di presente? Imperocchè conoscendo, che quel bene, che egli ha, gli conviene ora, e tra poco gliene converrà un'altro, è contento di godersi ora quello, che ora gli conviene, desiderando poscia di cangiarlo in un altro, che ad altro

tempo

tempo gli converrà; nè dirà per questo, che non sia un bene quello, chi gli ora si gode. Perchè se male dee dirsi tutto ciò; che noi desideriamo, che cessi una volta, e si cangi, male sarà la commedia, male la caccia, male il convito; perciocchè chi è, che volesse, che la commedia, o la caccia, o il convito durasse sempre.

Ma poichè siamo entrati a dire del desiderio, è da rimovere l'opinione di alcuni, i quali ogni desiderio indifferentemente mettono a luogo di infelicità, e miseria, nè vogliono, che possa esser felice un desideroso. Il che quantunque possa concedersi a quei filosofi, i quali non vogliono chiamar felice se non colui, che abbia tutti i beni, ed a cui nulla manchi; non dovrebbe però nè potrebbe concedersi al Signore di Maupertuis; secondo l'opinion del quale può l'uomo felice avere quanti mali si vogliano, purchè i beni, che egli ha, alcun poco gli superino; onde segue, che potrebbe l'uomo esser felice, e tuttavia sentir l'affanno del desiderio; solo che avesse tanti beni, che superassero quell'affanno alcun poco.

Ma sono a mio giudicio da distinguersi, desiderj, essendone altri inquieti & affannosi, ed altri più quieti, o tranquilli. Della prima maniera sono quei desiderj, ne' quali l'uomo tanto s'affligge, e si crucia di quel bene, che vorrebbe, e non ha, che quasi più non sente quelli, che ha; come colui, che tanto desidera la dignità, che finchè quella non ottiene, più non sente il piacere nè dei balli, nè dei conviti. E questi desiderj sono veramente perniciosissimi, e veleno, e quasi peste della felicità; nè sono però così frequenti, che l'uomo, massime se egli sia prudente e moderato, non passi la maggior parte del viver suo senza tali angustie. Della seconda maniera

ra poi sono quei desiderj, per cui l'uomo piglierebbe volentieri alcun bene, che non ha; ma non se ne crucia soverchiamente, e gode intanto di quelli, che ha. E di tali desiderj noi troveremo piena la vita dell'uomo; i quali però non turbano la felicità, nè so ancora, se mali debbono dirsi; poichè se non danno agitazione all'animo, e gli lasciano goder di quei beni, ch'egli possiede, perchè debbono dirsi mali? Anzi quei desiderj medesimi, che più solleticano il cuore, e l'accendono, ove sieno accompagnati dalla speranza, recan sovente all'uomo un tal diletto, che egli non vorrebbe così subito cangiarlo in quello stesso bene, che desidera; così che differisce egli stesso talvolta il conseguimento del suo desiderio, parendogli, che tanto più gli dovrà essere dolce, e caro; quanto più lungamente l'avrà aspettato: come vedesi nel giocatore, il qual desidera ardentemente il punto; e potrebbe uscir tosto di quell'affanno, aprendo subito e ad un tempo tutte le carte; e pure ama scoprirle ad una ad una, e a poco à poco; e gli piace aspettar lungamente ciò, che desidera.

Per la qual cosa io non credo, che sia generalmente vero quello, che alcuni dicono, cioè che ogni desiderio sia infelicità e miseria, veggendosi, che tanto piace all'uomo non solamente il conseguire il bene, ma ancor l'aspettarlo. Laonde meno mi persuade il secondo argomento del nostro Autore, il quale è questo. Come l'uomo comincia a desiderar qualche cosa, così tosto vorrebbe averla conseguita, nè più soffrire verun indugio; anzi vorrebbe (vedete l'impazienza dell'uom Franzese) che tutto quel tempo, il qual va innanzi al conseguimento di ciò, che desidera, fosse annientato. Onde ne segue, che essendo l'uomo in continui desiderj, dee volere annientata tutta la vita sua.

Al

Al che io rispondo, che pochi sono i desiderj tanto ardenti, e così impetuosi, che soffrir non possano qualche dimora. Anzi chi è mai, che tanto desideri alcuna cosa, che non sia però contento di vivere anche prima di conseguirla, bastandogli per qualche tempo la speranza? E quando bene questa gli mancasse, non per ciò bramerebbe egli di non essere, potendo avere altri beni, onde confortarsi. Nè credo io già, che colui, che va a Roma desiderando vedere quelle belle statue, e que' bei palagi, e quelle colonne, e quegli archi, nè potendo arrivarvi, che in termine d'alquanti giorni, volesse, che quei giorni fossero annientati; e non più tosto lasciarli correre, e trovar' intanto per via buon' albergo. Quel giovane desidera la scienza, che non può conseguire se non dopo il corso di più anni. Diremo per questo, ch'egli sia infelice per tutti quegli anni, e debba per ciò volere, che quegli anni non corrano? Ne' quali anni se egli è privo di quella scienza, che desidera, non è privo però della bellezza, non delle ricchezze, non de i comodi, non de gli onori, de i conviti, de i giochi, delle feste; a quali beni può anche aggiugnere la speranza, ch'egli ha, di dover' essere a qualche tempo chiaro per molta scienza e famoso. Io non finirei mai, se volessi andar dietro a tutti gli esempj di questi desiderj quieti e tranquilli, che non levano all'uomo il piacere del vivere.

Nè anche mi move la terza ragione, che l'Autor Franzese adduce, dicendo, che l'uomo cerca tutto 'l dì ricrear l'animo, e sollazzarsi non per altro, che per fuggir noja; segno che le noje gli son pure intorno tutto 'l dì. Ed io dico, che se egli trova quel sollazzo, che cerca, verrà per questo stesso a fuggir le noje, e non le sentirà;

tirà ; ed avrà doppio piacere , avendo quello di sollazzarsi , e quello di fuggir noja . Perchè io non credo già , che volendo l'uom sollazzarsi , voglia solamente non sentir molestia , ma credo, che voglia anche gustar la dolcezza del piacere ; nè si contenterebbe di essere come un sasso , che essendo privo dell'una, è privo ancor dell'altro . Non dicasi dunque l'uomo infelice , perciocchè studia del continuo alleviare la sua miseria coi piaceri ; che anzi è da dirsi felice , perchè può in tal modo alleviarla . Ma già , quanto al secondo capitolo , parmi , carissimo Signore Conte , di avervi detto abbastanza.

C A P. III.

Della natura de i piaceri e de i dispiaceri.

VEnendo al capo terzo , in cui l'Autor Franzese passa a disputar sottilmente della natura de i piaceri , e de i dispiaceri , cominciéremo a questo modo . Vuole egli , che i piaceri (e similmente dicasi de i dispiaceri) si generino bensì alcuni mediante i sensi del corpo, ed alcuni altri per qualche operazione dell'anima; ma tutti però sieno sentimenti dell'anima istessa . Donde argomenta, non solamente che possano paragonarsi gli uni a gli altri, ma eziandio, che tutti esser debbano egualmente nobili e prestanti ; quasi non potesse essere tra i sentimenti dell'animo differenza niuna, nè potesse l'uno esser partecipe di maggior perfezione , che l'altro . L'intendere appartiene all'anima , ed anche appartiene all'anima il gustare una vivanda . Pure chi dirà, che l'intendere non sia di maggior perfezione , e non senta più del divino?

Ma lasciando questo , e tenendo dietro all'Autore

tore ; quantunque egli voglia , che i piaceri , e similmente i dispiaceri tutti, sieno certi sentimenti dell'animo , non però opponsi a coloro , che gli hanno divisi in piaceri o dispiaceri del corpo , e in piaceri o dispiaceri dell'animo ; intendendo per piaceri , o dispiaceri del corpo quelli , che in noi sorgono mediante i sensi del corpo ; e per piaceri o dispiaceri dell'animo quelli , che in noi sorgono per alcuna operazione dell'animo istesso . La qual divisione, comechè proposta già , e spiegata assai bene da molti antichi , molto sempre mi piacesse ; più ora mi piace essendo approvata dal Signore di Maupertuis . Tanto più che egli prende a dichiarare forse più accuratamente degli altri , quali sieno i piaceri del corpo , e quali quelli dell'animo.

E già secondo lui riduconsi a i piaceri del corpo non solamente quelle cose , che toccano immediatamente i sensi , come il mangiare , il bere , il sonare ; ma eziandio quelle, che quantunque immediatamente non tocchino verun senso , però conducono alle delizie dei sensi medesimi , come le ricchezze , le quali benchè per se stesse non movano nè l'udito , nè il gusto , nè il tatto , nè altro senso del corpo , pure servono a proccurar quelle cose , che gli muovono . E similmente il piacere, che uno prende delle amicizie , delle dignità , de gli onori , della gloria , è da dirsi piacere del corpo , se colui , che vuole tali cose , le vuole per quel diletto, che può a i sensi provenirne . I piaceri poi dell'animo son quelli , che nascono o dall'esercizio della virtù , o dalla conoscenza del vero.

Questa esplicazione così diligente de i piaceri del corpo , e dei piaceri dell'animo , sarebbe ancora più diligente , se abbracciasse in verità tutti i piaceri dell'uomo , e tutti gli riducesse a

quelle

quelle due sole spezie, senza lasciarne sfuggir niuno. Di che dubito asſai. Perchè il piacere, che uno ha della gloria, pensando, che lascierà di se stesso un gran nome morendo, non pare, che possa dirsi piacere del corpo, percioccchè qual lusinga o diletto possono i sensi sperarne? Nè anche pare, che possa dirsi piacere dell'animo; non essendo in esso esercizio alcuno di virtù, nè provenendo da semplice conoscenza di alcun vero; poichè se provenisse da conoscenza del vero, sarebbe l'uomo egualmente contento, o conoscesse dover se eser famoso appresso la morte, o dover esser famoso un'altro; potendo essere l'uno, e l'altro egualmente vero. Vegga dunque l'Autor Franzese, che il piacer della gloria non rifiuti di sottoporsi a quelle due spezie, che egli ha proposte, e le sfugga. E lo stesso far potrebbe il piacere dell'amicizia, e quello delle dignità, e quello de gli onori.

Spiegata così la divisione de i piaceri, e de i dispiaceri, passa l'Autore ad alcune osservazioni, nelle quali desidererei più animo, e più allegria. Paragona egli prima i piaceri del corpo co i dispiaceri, e par, che si dolga di nuovo, rammaricandosi, che i piaceri non compensino i dispiaceri, e però molto più possano questi a rattristar l'uomo, che non quelli a confortarlo. Imperocchè i dispiaceri, dice egli, quanto più dura e persiste la cagione, che gli produsse, tanto più si accrescono, e divengono tormentosi; ed al contrario i piaceri tanto più si sminuiscono, ed in processo di tempo divengon molesti. Di fatti non è alcun piacere, che per lunghezza non stanchi; ed al contrario non è alcun dispiacere, che per lunghezza non divenga intollerabile. Vedete poi, soggiugne egli, che delle parti, onde il nostro corpo è composto, pochissime n'ha, che sieno

vale-

valevoli di recarne un gran diletto ; e all'incontrario moltissime son quelle , che posson recarne un'estremo dolore . E questo è vero . Ma non per ciò pentirommi io d'esser nato . Perchè sebbene i dolori acutissimi possono assalir l'uomo da ogni parte , non mai però avviene , che lo assaliscan da tutte ; ed è anche di rado, che lo assaliscano da una sola . Quanti n'ha , che passano gli anni interi , e quasi tutta la vita loro senza quegli estremi dolori ? Il che si vede per isperienza ; la quale ci fa ancora conoscere , che gli uomini comunemente non gli apprendono , nè sene turbano , e stanno così tranquilli , come se ne fosser sicuri ; di che apparisce , che gli uomini comunemente , nè da i dolori atrocissimi sono infestati , nè dal timor pure. Chi è che tema , e si turbi di dover sentire una volta i dolori della pietra , non sentendone ora verun'indizio ?

E quanto al dire , che i dispiaceri per la continuazione si accrescono , come pretende l'Autor Franzese ; vorrebbe certamente ciò dimostrarsi per una lunga induzione , facendo vedere , che in ogni dispiacere singolarmente così avvenga . La qual'induzione , non avendola egli fatta , pare , che abbia voluto , che sia fatta da altri . Nè io mi ritrarrei dal farla , se avessi ozio . Ora però scorrendo così leggermente quei mali, che mi vanno per la memoria, trovo tutto il contrario. Perciocchè qual'è l'uomo , che avendo perduti gli occhi , non se ne rattristi da principio oltre modo ? Della qual tristezza confortandosi poi a poco a poco , e assuefaccendosi alla sua miseria , giunge a tale , che quasi più non la sente . E lo stesso avviene a i muti , a i sordi , a gli storpj , i quali caduti in quelle loro infermità , come vi si sono assuefatti , non più sene dolgono, che se talinati fossero ; e par loro così naturale l'aver

quei

quei difetti, come a gli altri il non avergli. Che diremo della perdita de gli amici, e de i figliuoli? Che dell'esilio? Che della povertà istessa? I quali mali sarebbono intollerabili, se così sempre fossero duri da soffrirsi, come son da principio. Le malatie lunghe, come si sono sostenute per qualche tempo, pajon men gravi. Ma io non vóglio raccoglier qui ora tutte le miserie. Basta bene, che sono alcuni dispiaceri, i quali per niun modo si accrescono, quantunque duri, e persista la cagion loro. E questo sia detto de i dispiaceri del corpo.

Perchè quanto a i dispiaceri ed ai piaceri dell' animo, par che l'Autore si volga ad una opinione più animosa, sostenendo, che i piaceri prevaler possono a i dispiaceri; il che fa, assegnando singolarmente a i piaceri queste tre proprietà. La prima si è, che essi per la continuazione vie più vanno crescendo; l'altra, che l'anima gli sente in tutta l'estension sua; e la terza, che confortan l'animo, e in vece di indebolirlo lo fortificano. Delle quali proprietà due ne sono, che io concederei volentieri, se le intendessi; l'altra, che pur parmi di intendere, non posso concedere. Imperocchè, a dir vero, io non intendo, che cosa sia il dire, che l'anima sente i piaceri in tutta la sua estensione; nè quell'altro, che i piaceri fortifican l'anima. Che poi i piaceri dell'animo per la continuazione vie più vadan crescendo, non mi pare così generalmente vero. Perchè se il matematico, pigliando diletto di alcuna dimostrazione, vorrà tornarvi sopra più e più volte, e leggerla, e rileggerla, senza mai partirne, arriverà finalmente a nojarsene. Laonde veggiamo, che gli elementi delle scienze, e delle arti, come quelli, che già sono notissimi, poco si pregiano eziandio da gl'intendenti, i quali cercano bene

spesso

ſpeſſo con moltiſſimo ſtudio quelle verità, che poi trovate diſprezzano, ed amano paſſar ad altre.

Quanto poi a i diſpiaceri dell'animo, par che l'Autore voglia metterli nelle mani de gli uomini, e conſegnargli all'arbitrio. Imperocchè provenendo eſſi o dalla colpa, ſiccome egli vuole, o dal non poter diſcoprire alcuna verità, che ſi cerchi; quanto alla colpa può l'uomo aſtenerſene ſempre che voglia; quanto poi alle verità, che non può diſcoprire, a lui ſta di non curarle, contentandoſi di ſapere ſol tanto quelle, che a lui giovano; le quali ſon poche, ed egli, volendo, le può ſcoprire faciliſſimamente. Così i diſpiaceri dell'animo non ſono ſe non di chi gli vuole. Tal pare, che ſia il ſentimento del Franzeſe. A cui convienmi di contraddire anche in queſto luogo, s'io voglio eſporvi liberamente, ſecondo che voi mi avete impoſto, il parer mio. Ed io il farò pure, eſtimando men male il contraddire a quel grandiſſimo uomo, che il diſubbidire a voi.

Io dico dunque, che il diſpiacere, il qual viene da colpa, non vien già da colpa, che l'uomo ſia per commettere, ma da colpa, che abbia già commeſſa; e quantunque foſſe in ſua mano il non commetterla, non ſo, ſe, avendola commeſſa, ſia in ſua mano il non ſentirne diſpiacere. Nè anche ſo, ſe la filoſofia abbia alcun mezzo, onde aſſicurar l'aſſaſſino, l'uſurpatore, il parricida, così che non ſentano qualche triſtezza delle loro paſſate malvagità.

Nè veggo pure, come ſi convenga all'uomo ſavio traſcurare le verità inutili, cercando ſoltanto quelle, che a lui giovano; nè come queſte ſieno così poche, e tanto facili a diſcoprirſi. Perchè ſe il conoſcere qualſiſia verità naturalmente piace; e la felicità è poſta nel piacere; ne ſegue, che

qualsisia verità conduca in qualche modo alla felicità. Qual verità dunque può dirsi inutile, essendo utile e giovevole tutto ciò, che alla felicità ne conduce? Certo l'utilità non è posta in altro. E se pur vorremo accomodarci al senso del volgo, e di molti filosofi, che sono un'altro volgo, chiamando utili solamente quelle cose, che traggono a i comodi, ed a i piaceri del corpo; chi dirà, che sieno così poche, e tanto facili a discoprirsi, le verità, che servono ad un tal fine? Interroghiamone tutte le arti, che prendon cura di tali utilità: e veggiamo se si contentino di poche verità, e come facilmente le scoprano. Quante verità utilissime ha la medicina, alla qual però pare di non averne ancora abbastanza? E non può dirsi lo stesso della fisica, della meccanica, dell'astronomia, della navigazione, dell'agricoltura, e di tant'altre? Nelle quali si vanno pur tuttavia cercando con sommo studio infinite verità, che forse mai non si troveranno; nè però si biasima lo studio di che le cerca. E le già ritrovate quanta applicazione, quante vigilie costarono a i loro ritrovatori, quante osservazioni, quante esperienze? E se il Signore di Maupertuis non fosse così modesto, com'è ingegnoso, potrebbe ben dirci, a quai pericoli si espose egli, e quanti travagli sostenne fra gli orrori del rimotissimo settentrione, solo per accertar la forma della terra, ed accrescere i comodi della navigazione. Ma se egli più non si ricorda delle sue gloriose fatiche, e va pur dicendo, le verità utili essere facilissime a discoprirsi, se ne ricorderanno però gli uomini, e tutte le età, che verranno. Par dunque chiaro, che impresa nè tanto breve, nè tanto facile piglino i savj a voler scoprire tutte le verità, che sono utili o a loro stessi, o alla repubblica; sebbene essendo utili alla repubblica, sono anche a

lo.

loro, se già non vogliamo dalla repubblica escludere i savj.

CAP. IV.

De i mezzi di accrescere la felicità.

NEl quarto capitolo sarò breve, essendo breve l'Autor Franzese altresì; il qual però poteva essere a mio giudicio anche più. Propone egli quivi due mezzi di render l'uomo più felice. L'uno si è di accrescere la somma de i beni; l'altro di sminuir la somma de i mali. Non credo che persona del mondo sia per volerglisi opporre. Vegga egli però, se della distribuzione, che fa di questi due mezzi, sieno per contentarsi gli Epicurei, e li Stoici, avendo egli assegnato l'uno agli Epicurei, i quali dice aver studiato solamente di accrescere la somma de i beni; l'altro alli Stoici, i quali dice non in altro adoprarsi, che in sminuir la somma dei mali; e volendo, che in ciò sia posta la principal differenza, che passa tra quelle due sette tanto famose, prende argomento di seguir più tosto quella delli Stoici.

Quantunque io ami così poco gli Epicurei, che alcuni credono ch'io sia sdegnato con loro; di che pare che anche voi, Sig. Conte, vi siate alcuna volta doluto; non soffrirei però, che alcuno contra ragione gli disprezzasse, come parmi, che faccia qui ora l'Autor Franzese. Perchè quella distribuzione, che egli fa de i due sopraddetti mezzi, volendo che gli Epicurei solo pensino ad accrescere i beni, li Stoici a sminuir solo i mali; onde piglia argomento di abbandonar quelli, e seguir questi; parmi essere del tutto ingiusta. Qual fu mai l'Epicureo, il quale insegnando, che si dovessero accrescere i piaceri, non insegnasse ad un

tempo, che dovessero sminuirsi i dolori? Sappiamo, che Epicuro studiavasi, quanto potea, di allevare i tormenti crudelissimi dell' ultima sua malattia con la rimembranza de' suoi gloriosi ritrovamenti. E quanti altri argomenti tenevano in pronto gli Epicurei per consolarsi nelle disgrazie? Intesero dunque non solo ad accrescere la somma de i beni, ma eziandio a sminuire quella de i mali. E lo stesso pure fecer li Stoici, quali stimolando gli uomini al conseguimento delle virtù gli distoglievano dalle colpe, e così insegnavan loro non meno di procacciarsi il bene, che di fuggire il male; perciocchè che altro era appresso essi il bene, se non la virtù; il male, se non la colpa? E se non vollero chiamar beni la sanità, le ricchezze, gli onori, i comodi, voller però, che l'uomo potesse e dovesse cercarli sott' altro nome. Di che si vede, che non pensarono solo a sminuire i mali.

Ma posto pure, che a ciò solo pensasser li Stoici, e che al contrario gli Epicurei niente altro studiassero, che di accrescere i beni; io non so già, se per questo dovessero gli Epicurei esser posposti alli Stoici, e dovesse credersi, che meglio questi, che quelli, avessero proveduto a i bisogni de gli uomini; che anzi a me pare, che vi abbiano proveduto e gli uni, e gli altri egualmente. Perciocchè s'egli è vero quello, che l' Autor dice, cioè che la felicità sia posta in quell' avanzo, che resta, sottraendo la somma de i mali alla somma de i beni; chi non vede restar sempre lo stesso avanzo, o prima di fare la sottrazione si sminuiscano i mali, o i beni si accrescan? E se in cosa chiara io volessi, per parer matematico, essere oscuro, potrei chiamare (come veggio, che gli algebristi usano) la somma de i beni b, la somma de i mali m, e c quella misura,
di

di cui volessero o sminuirsi i mali, o accrescersi i beni; poichè sottraendo $m - c$ a b, lo stesso avanzo ne resterebbe, che sottraendo m a $b + c$. Ma io credo, che se l' Algebra istessa parlar potesse, ricuserebbe di entrare in quistion così facile.

Non so poi, se l' Autor Franzese abbia voluto nel fine del suo capitolo guadagnarsi l' animo de gli Epicurei, e rimettersi in grazia loro, col dire, che i piaceri del corpo non sono men nobili di quei dell' animo, e che anzi son tutti della stessa forma e natura; nè altro diletto recare al matematico la contemplazione del vero, da quello, che reca il vino al bevitore. Certo gli Epicurei, quantunque insegnassero, che il fine dell' uomo si è il piacere, non però mai disser, ch' io sappia, tutti i piaceri esser d' un modo, nè mai ebber bisogno di una tale proposizione. La qual però, se volea l' Autor Franzese offerirla loro, o fargliene quasi un dono, perchè affermarla solo, e non anche adornarla, e fornirla di qualche bella dimostrazione?

CAP. V.

Della Filosofia delli Stoici.

AVendo proposto l' Autor Franzese, come sopra è detto, di seguire gli ammaestramenti delli Stoici, prende nel quinto capitolo a descriverci la forma della loro filosofia; la qual trae da gli scritti di Seneca, e di Epiteto, e dell' Imperador M. Aurelio, che fu stimato a suoi tempi stoico grandissimo. Però comincia dal commendare questi tre valenti filosofi; il che fa con molto ingegno, e, come Franzese, con molta grazia.

Poi venendo alla forma istessa della loro filosofia, dice in primo luogo, aver li Stoici avuto per

fine, non già la virtù, ma la felicità della vita presente. La qual cosa non so, come potesse essere ricevuta nè da Seneca, nè da Epiteto, nè da M. Aurelio; i quali, siccome Stoici, insegnavano appunto la felicità non in altro esser posta, che nella sola virtù; e per più dicevano, la sola virtù esser l'ultimo fine dell'uomo; e in questo principalmente si allontanavano da gli altri filosofi.

Dopo ciò pare, che l' Autor Franzese riduca tutta la filosofia delli Stoici a tre precetti, che sono i seguenti. Prima, che dee l'uomo farsi padrone de i giudicj, che egli forma intorno alle cose; poi, che dee impedire, che le cose estrinseche niente possano sopra di lui; finalmente, che s'egli è stanco di vivere, dee dar morte a sestesso, ed andarsene. Io veramente a quello, che mi ricorda aver letto in Cicerone, il quale più che ogni altro ha diligentemente spiegata la filosofia delli Stoici, non la riconosco abbastanza ne i tre precetti sopraddetti; comechè il primo io non intenda assai chiaramente. Imperocchè non so quello, che voglia dirsi l'Autore, dicendo, che l' uomo dee farsi padrone de' suoi giudicj; poichè se questo significa (nè so, che altro significar possa) dover l' uomo ne i giudicj, che forma, ingegnarsi, quanto può, che le passioni non vi abbiano parte niuna, e vi regni la ragion sola; io dico, che questo precetto, il qual si presuppone a formare e instituir bene, non che la morale, ma tutte quante le discipline, è così comune a tutte le altre sette, come alli Stoici. Qual filosofo fu mai, che prima d'ogni altra cosa non insegnasse, doversi giudicar sempre secondo ragione, e non lasciarsi portare dall' impeto delle passioni? Il secondo precetto poi, cioè che debba l' uomo far sì, che le cose estrinseche niente operino sopra di lui, non so, quanto convenir possa alli

Stoici: i quali non rifiutavano nè le ricchezze, nè i piaceri, nè gli altri comodi; solo non gli chiamavano beni. E sappiamo, che Seneca non ebbe a sdegno le masse dell'oro; nè M. Aurelio ricusò l'imperio del Mondo; il che pure avrebbon fatto, se avesser voluto, che niuna cosa estrinseca potesse operar nulla sopra di loro. Ed io son persuaso, che informando uno Stoico, senza allontanarsi punto da i suoi principj, così ben piglierebbe la medicina, come gli altri, sperando che operasse in lui la sanità, come ne gli altri. Il terzo precetto, cioè che l'uomo, come è nojato del vivere, dia morte a se stesso, e se ne vada, non è più proprio delli Stoici, che dell'altre sette, e di tutti i disperati.

Ed io per me credo, che a descrivere la vera forma della Stoica Filosofia sarebbe stato mestieri notar diligentemente ciò, in che essa si distingue dall'altre; cominciando dall'aver posta la felicità nella sola virtù, donde poi tutti gli altri precetti derivano; e quindi passare a ciò, che per essa singolarmente insegnasi della pazienza, della giustizia, dell'amicizia, dell'amor della patria, del disprezzo della morte. E sopra tutto assai gioverebbe ad intendere quella ammirabil dottrina, che ne mostrasse, come essa levando via dal numero de i beni la sanità, le ricchezze, e gli altri comodi del corpo, pure lasciasse loro tanta dignità, che meritassero d'esser cercati dall'uomo ed abbracciati. Le quali cose ben'intese s'intenderebbe fors' anche, per quali ragioni, secondo li Stoici, ed in qual tempo, e per qual modo, possa, o debba l'uomo accommiatarsi, per così dire, dal Mondo, ed uccidersi; che certo non l'uccidersi in qualunque modo è uccidersi da Stoico. Catone, che fu, per quanto dicesi, di quella setta, e con tanta lode si ammazzò, non

lo fece se non quando conobbe la sua vita non poter più esser utile a i cittadini; altrimenti nol facea; ma conoscendo di non poter provedere alla patria, proveder volle alla sua dignità, e credette, abbandonando la vita, di seguir la virtù. La qual cosa non so, se facciano i barbari della Guinea, che si traggono schiavi in Europa; i quali dice l'Autor Franzese essere tanti stoici, perciocchè vogliono più presto morire, che soffrire la schiavitù; il che se fosse vero, non ne verrebbono così spesso le barche piene; di che non so, se debbano gloriarsi tanto gli Europei. Che se bastasse ammazzarsi per diventar Stoico; volendo pur mostrarne la facilità con gli esempj, come pare, che abbia voluto l'Autor Franzese, non accadea cercarli, o nell'Africa, o nell' Indie, nè creder tanto a' viaggiatori; bastava bene raccorre gli esempj de i nostri disperati. Ma chi è, che non distingua colui, il quale si ammazza per tristezza d'animo volendo uscir di travaglio, dallo Stoico, il qual pensa di farlo per ragione, nè vuol fuggir la miseria, che egli non crede poter cadere nel virtuoso; vuol solamente sottrarsi alle beffe, ed a gli scherni della fortuna e si ammazza per decoro della virtù. Della qual se vorrà l' Autor Franzese aver tanta considerazione, quanta aver sene dee, quantunque a lui paja non così difficile impresa l' ammazzarsi, dovrà però parergli difficilissimo il farlo con quell'animo sedato e tranquillo, con cui volevan li Stoici, che si facesse.

E perchè in questo luogo grandemente insiste il Franzese, che pare, che non sappia partirsene; non dovrà parervi fuori del convenevole, che io pure mi stenda su 'l medemo punto alquanto più largamente. Entra dunque l'Autore a trattar di proposito la quistione: se debba esser lecito all' uomo l'ammazzarsi. A cui rispondendo distin-

gue

gue in questo modo. O l'uomo ha una religione, che gli scopre un'altra vita, promettendo quivi gran premj a quelli, che avran sofferto, e castigo a gli altri; e in tal caso è insensataggine l'ammazzarsi. O l'uomo non ha religion niuna, e abbandonato per ciò alla ragion naturale nè speranza aver può nè timore alcuno della vita avvenire; e in tal caso sarà ben di ammazzarsi tutte le volte, che la somma dei mali, che egli soffre, sia maggiore della somma dei beni, ch'egli possiede; perciocchè essendo a tal termine, egli è infelice, e più comodo a lui sarà il non essere di modo alcuno. Che fa egli dunque in questa vita? Che non ne esce, e non ritorna nel nulla, ove potrà starsi più comodamente? Così risponde l'Autor Franzese.

E certo egli è molto da commendarsi, che abbia dato alla Religione tanto di autorità, che possa o col premio, o col castigo trattener quelli, che hanno voglia di uccidersi. Ed io volentieri gli consento. Ma non mi piace gia, che abbia poi ridotto la ragion naturale a tanta disperazione e miseria, che niente aspettar possa dopo la morte. Nè so, come ne possa esser contenta la Religione istessa, che non fu mai nemica della ragione. Certo che i Gentili, i Romani, i Greci, gli Egizj, gli Arabi, i Caldei, e tante altre nazioni, le quali niun lume ebbero, se non se quello della ragione, pure aspettarono un'altra vita. Quanti Filosofi promisero all'anime l'immortalità? I Platonici, che sono stati in tanto grido, se ne faceano, per così dire, mallevadori. Io non so dunque, come possa con tanta sicurezza affermarsi (massimamente non recandone argomento niuno) che la ragion naturale sia priva d'ogni speranza della vita avvenire; così che avendo sostenuto fortemente e con virtù i mali della vita presente, non possa aspettarne qualche premio in un'altra. Al qual premio non

dee l'uomo però voler correre, ne affrettarsi ammazzandosi per impazienza; che ciò sarebbe un demeritarlo. Al contrario se noi ascoltiamo l'Autor Franzese, qual sarà l'uomo, che dove non sia da Religione impedito, non debba darsi morte per prudenza? Imperocchè s'egli è vero, che tutti quei, che ci vivono, più copia hanno di mali, che di beni, (siccome nel secondo capitolo ha egli inteso di dimostrare) tutti, che ci vivono, sono infelici; e ciò posto è a tutti meglio il morire; faranno dunque tutti gran senno a darsi morte. Argomentazione orribile, e spaventosa, la qual se fosse ascoltata, non molto andrebbe, che più non saria chi ascoltar la potesse. E se la ragione insegnasse ad ogni uomo di dover tosto uccidersi, mal consiglio avrebbe preso la natura, che volendo, come l'altre spezie, così ancora conservar quella degli uomini, confidolla alla ragione. Ma di questo parmi aver detto abbastanza.

Considera ultimamente l'Autor Franzese, nè senza qualche maraviglia, come li Stoici tenessero in poco conto certe questioni, che pur trattavansi fino a que' tempi con grande strepito dai filosofi: se esistesser gli Dii: se provedessero alle cose: se fosse l'anima immortale. Intorno ai quali punti comechè non si accordasser tra loro, pur s'accordavano tuttavia nelle regole delle azioni, e dei costumi; onde pare, che dovessero avere quelle quistioni per poco importanti. E quindi crescere all' Autor Franzese la maraviglia, considerando, che li Stoici, lasciata da parte l'esistenza degli Dii, la providenza, l'immortalità, pur giunsero a così alto grado di perfezione, e di virtù; laddove i Cristiani pare, che non vi sappiano giungere se non per mezzo della cognizione di un Dio, e dei premj eterni e dei castighi. La qual maraviglia bisogna, che noi ci ingegniamo di sminuire per onore della providenza,

ac-

acciocchè gli uomini, prendendo mal'esempio dalli Stoici, non comincino a disprezzarla, ed a credere, che poco importi il pensarvi.

A levar dunque una tal maraviglia, dee, secondo me, avvertirsi, che i Cristiani si studian d'essere non solamente virtuosi, forti, giusti, temperanti, mansueti, liberali, cortesi, a che aspiravano anche li Stoici; ma vogliono, ancora, che queste loro virtù, sopra l'ordine della natura innalzandosi, e vestendosi d'un'abito soprannaturale del tutto e celeste, gli rendan degni di una certa incomprensibil felicità, a cui le naturali forze non giungono; nè così alta speranza avevan li Stoici. I quali però poteano contentarsi di seguir l'onestà, che conosceano; ed essere naturalmente virtuosi; laddove i Cristiani nè debbon, nè posson'essere di ciò contenti; e volendo, che la loro virtù sia d'un'altro ordine, bisogna, che la cerchino per altri mezzi; però dove li Stoici la cercavano, seguendo la naturale onestà, la cercano essi seguendo la voce, e gl'inviti, e le promesse di un Dio. Di che parmi non debba nascere maraviglia niuna.

E niuna pure nè dee nascer da questo, che già avesser li Stoici stabilite tra loro con tanta concordia le regole delle azioni, e dei costumi, quantunque non per anche stabilita avessero nè l'immortalità dell'anima, nè la providenza degli Dii. Imperocchè per stabilire quelle lor regole miravano essi non ad altro, che ad una certa immutabile e sempiterna onestà; che s'era parata loro dinanzi con autorità e con imperio, e comandava senza soggezion de gli Dii, e voleva essere obbedita per lo merito e dignità sua senza riguardo di premio, o di castigo. E se ordinava all'uomo o di sovvenire il compagno, o di mantener fede all'amico, o di osservar la promessa, volea, ch'egli obbedisse prima ancor di sapere, se premio al-

cuno dovesse venirgliene, o se il far ciò piacesse a gli Dii; i quali Dii non poteano sdegnarsi, che l'uom seguisse quella imperiosa onestà, cui seguivano anch'essi; nè sarebbono stati Dii, se non l'avesser seguita. Qual maraviglia dunque, se seguendo gli Stoici quella sovrana onestà, e in quella sola ponendo il fine dell'uomo, non credettero aver bisogno d'altre questioni; le quali potean loro parer belle, non potean parer necessarie? Nè io però credo, che tanto in ciò si allontanassero da Cristiani, quanto alcuni per avventura si immaginano. Imperocchè che altro finalmente era quella loro sovrana onestà, eterna, immutabile, necessaria, se non se quel Dio stesso, che noi adoriamo? Il quale essi non conoscevano, se non sotto quella tal forma di incommutabile e sempiterna onestà, senza accorgersi, che quella onestà medesima, oltre l'essere incommutabile e sempiterna, fosse ancora conoscitrice di se stessa, e d'ogni parte perfetta, creatrice delle cose, onnipotente, e beata; di che se avessero potuto accorgersi, l'avrebbono riguardata, come un Dio; nè so, se i Cristiani gli avessero di ciò sgridati. Ma essi non conoscendo in quella loro onestà se non una certa sovranità ed imperio, quantunque le altre perfezioni di lei non scoprissero, pur la seguirono, e seguendola seguirono un Dio senza saperlo; e in ciò si differenziaron da noi; che noi seguiamo Dio accorgendocene, essi il seguivano senza accorgersene.

CA-

CAP. VI.

De gli ajuti, che traggonsi dalla filosofia de' Cristiani per la felicità della vità presente.

DOpo le cose finquì dette voi potete agevolmente intendere, Sig. Conte Gregorio carissimo, che io non posso scorrere il sesto capitolo dell' Autor Franzese, senza contraddirgli quasi in tutto; perchè quantunque io soglia contraddire malvolentieri, e già ne sia stanco, pure la cosa stessa mi vi reca. Prende quivi l'Autor Franzese a persuaderci, che la filosofia delli Stoici, e quella de' Cristiani, quanto a ciò, che appartiene alla felicità della vita presente, così son diverse tra loro e contrarie, che nulla più. E ciò intende di dimostrare, faccendo varie comparazioni dell' una filosofia con l'altra; le quali comparazioni io seguirò con le mie considerazioni, nè mi partirò gran fatto dall' ordine, che ha dato loro l'Autore istesso.

Primieramente paragonar volendo i precetti della filosofia Stoica con quelli della Cristiana, riduce i primi ad uno solo, il qual si è: tu cercherai la tua felicità a qualunque prezzo. I precetti poi della filosofia Cristiana riduce a quello: amerai Dio sopra ogni cosa, e il tuo prossimo come te stesso. Ne' quali precetti, se ho da dir vero, io non veggo tanta contrarietà. Ma prima di venire a ciò, saprei volentieri, perchè la somma della filosofia Stoica voglia ridursi ad un precetto, il qual conviene non a gli Stoici solamente, ma a tutti quanti i filosofi. Imperocchè qual filosofo è, che non insegni, dover l'uomo cercare la sua felicità a qualunque prezzo? E quindi è, che affermano tutti, l'ultimo fine dell'uomo essere la felicità, che vale a dire, dover la felicità anteporsi ad ogni

cosa. Nè in ciò si distinguono gli Stoici da gli altri. Ben si distinguonò in questo, che dove gli altri filosofi ripongono la felicità in altre cose, chi nella contemplazione, chi nel piacere; e chi in altro, essi la ripongono nell'onestà sola. Laonde il Precetto di dover'anteporre a tutte le cose la felicità sua, riducendosi al sentimento proprio degli Stoici, viene a dire, che dee l'uomo anteporre a tutte le cose l'onestà. Il qual precetto non mi par tanto contrario a quello de' Cristiani: amerai Dio sopra ogni cosa; che è quanto dire: ad ogni cosa anteporrai Dio. Perciocchè Dio è l'onestà istessa.

Ma il Franzese, a render felice la vita presente, desidera e vuole la tranquillità dell'animo, è le dolcezze dell'amore; le quali crede dover provarsi amando Dio, come i Cristiani fanno; non seguendo l'onestà, come fanno li Stoici. Ed io dico: se il Cristiano è tranquillo, perciocchè cerca Dio solo, nè d'altro cura; perchè non potrà esser tranquillo uno Stoico, cercando l'onestà sola, nè curando altro? E so io bene, e confesso, che la tranquillità del Cristiano sarà più nobile, e più magnifica, e più divina, e potrà essere accompagnata da certe dolcezze, di cui son privi gli Stoici, i quali non si vantano nè di rapimenti, nè di estasi. Ma altro è, che la tranquillità del Cristiano sia più nobile, e maggiore, che la tranquillità dello Stoico; altro è, che lo Stoico non possa sperare tranquillità niuna. Il qual se non sente quelle interiori soavità, e quelle languidezze d'amore, avverta il Signore di Maupertuis, che bene spesso nè i Cristiani pure le sentono; nè anche molto le cercano. Santa Teresa non fu sempre in estasi, nè avrebbe voluto esservi sempre; amando meglio di obbedire a Dio, che di goderlo.

Ne

Nè io assai bene intendo quello, che qui accenna l' Autor Franzese, cioè che lo Stoico cerca, e studia sottrarsi ai mali della vita, il Cristiano non ha male alcuno, a cui sottrarsi. Nel che pargli di trovare contrarietà. Ed io all'incontro dico, che lo Stoico non cerca nè studia sottrarsi agl'incomodi della vita (che egli non vuol pure chiamar mali) se non quanto ragion lo chiede: il che similmente farà il Cristiano, il quale, chiedendolo la ragione, cercherà benissimo guarir della febbre.

Ma qui esce l' Autor Franzese con un'altra comparazione, paragonando insieme la pazienza delli Stoici, e la pazienza de' Cristiani, le quali sono veramente diverse, ed esser debbono, ma non forse tanto, quanto egli vorrebbe. Dice egli dunque la pazienza delli Stoici non altro essere, che un sottomettersi ai mali per questa sola ragione, perchè non hanno rimedio; laddove la pazienza de' Cristiani è un sottomettersi ai mali per conformarsi alla volontà di quel Dio, che gli ha disposti. E certo se la pazienza delli Stoici così fosse, come egli dice, ella sarebbe tanto diversa da quella de' Cristiani, che nulla più; ed io la chiamerei la pazienza dei disperati; i quali in vero si sottomettono ai mali, e gli soffrono per questa sola ragione, perchè non hanno rimedio. Ma chi non sa, la diffinizione della pazienza non esser questa? E piuttosto dover dirsi, che la pazienza sia un'abito di sostenere i mali per modo, che non conturbino la ragione? intanto che colui, che gli sostiene, nè vanamente si dolga, nè rompa in querele ingiuste, nè perda il consiglio, anzi abbia l'animo presente in ogni avvenimento, e come può, provegga, e quanto può. E quindi è, che il paziente non si abbandona, ma cerca i mezzi, che la ragione gli mostra, per liberarsi dai mali, e destramente gli adopra; e l'adoprargli

gli con presenza d'animo è argomento di pazienza. Commendando dunque gli Stoici, come e' fecero, la virtù della pazienza, ed imponendola agli uomini, altro non vollero, se non che dovessero i mali sostenersi per modo, che non conturbassero la ragione, e questo voleasi, perchè la ragione istessa e l'onestà lo chiedevano. Ora qual Cristiano è, che d'una tale pazienza si vergognasse? Benchè il Cristiano aggiungendovi un'altro riguardo la rende più nobile e più prestante. Ma chi per questo dirà, che la pazienza delli Stoici oppongasi a quella de' Cristiani? Chi dirà, che non molto vaglia a confortar gli animi, e a ricrearli?

E già viene l'Autor Franzese ad un'altra comparazione, mettendo in confronto le speranze, che offre la Filosofia delli Stoici, con quelle, che porge la Filosofia de' Cristiani, la qual mostra all'uomo una certa incomprensibile e soprannatural beatitudine; e benchè gliela mostri di lontano, comincia però egli già da ora in certo modo a goderne, pascendosi intanto della speranza. E certo che a petto d'una aspettazione così magnifica nulla parer ne dee tutto ciò, che promette la natura; e non che la filosofia delli Stoici, ma qualunque altra, (foss'anche quella tanto sublime e divina dei Platonici) dovrebbe tacersi dinanzi a quella de' Cristiani, nè sperar più di potere guadagnar gli uomini nè con promesse, nè con lusinghe. Perciocchè qual bene mostrano esse, che possa paragonarsi con tanto premio? Quantunque però ne sia così nobile, e così lieta l'aspettazione; e sommamente, e più, che non può dirsi, vaglia a confortar l'uomo, e rallegrarlo; vegga tuttavia l'Autor Franzese di non farne più conto di quello, che i Cristiani stessi ne fanno. I quali protestano d'esser disposti ad operare virtuosamente anche senza una ta-

le

le aspettazione; di cui non vogliono aver bisogno per seguir la virtù; e a loro solo si stiman perfetti, quando sono così disposti. Con che mostrano, che quand' anche non fosse in loro la speranza de' beni eterni, pur sarebbon contenti della virtù, e seguirebbero di servir l' onestà, la quale è Dio stesso, paghi di sol servirla? Ed essendo i Cristiani di questo animo, non so, perchè dovesser burlarsi di quei filosofi, i quali non conoscendo la grandezza de' beni eterni, pur protestarono di voler servire alla sola onestà, ed esser lieti e contenti di essa sola. Il che farebbono i Cristiani anch' essi, se lor mancassero quelle loro celestiali, e divine speranze.

Avendo fin quì considerato l' Autor Franzese la tranquillità particolare e propria di ciascun filosofo passa ultimamente alla pubblica e comune de i cittadini, a cui pargli, che nulla vaglia la filosofia delli Stoici, e vaglia però moltissimo la filosofia de i Cristiani. E certo men commendabili sarebbono li Stoici, e molto men, che non fanno, vantar si dovrebbono, se, come vuole l' Autor Franzese, nulla pensassero al ben degli altri; nè seguirebbono abbastanza quella loro immutabile e sempiterna onestà, la qual pur' ordina e chiede, che si proccuri il bene altrui, e si conservi, quanto per noi si possa, la società. E so bene, che sono oggidì molti, che nulla curando i principj dell' onestà, la società sola riguardano, la qual vogliono esser nata non d' altro che dal guadagno, e dal proprio comodo, e cominciando da essa derivano quindi tutti i doveri dell' uomo. Ma io credo, che grandemente si ingannino, e poco onore facciano a gli uomini, credendo che sieno venuti in società, mossi ciascuno dal solo proprio interesse, senza che parte alcuna possa avervi avuto la cortesia. Recano ancora con

cote-

cotesta loro opinione grandissimo danno alla repubblica. Perchè se noi non lasceremo a gli uomini altra ragione di starsi in società, se non quella de i proprj comodi, e vantaggi, qual cittadino dovrà osservare le leggi della sua patria, qualora gli torni conto di trasgredirle, e possa farlo impunemente? Chi non dovrà uccidere la moglie, e i figliuoli, se gli vengano a noja, e parendogli di poter sfuggire il castigo, non dovrà scannare il fratello? E sarà ben pazzo colui, che spenderà la roba, o la vita per salvar la patria; perciocchè che dee importargli, se morto lui, tutti i parenti, e gli amici, e i cittadini tutti andassero in esterminio? E che sarebbe, secondo questa bella filosofia, dell'amicizia, la quale se non è fondata nell' onestà, non è amicizia? Onde si vede quante ruine ne seguirebbono alla società istessa, se altro vincolo non avesse, che quell' amore, che ciascun porta a i proprj vantaggi. Di che si vergognano pur' alcuni, e propongono un' altra ragione, dicendo che dee l' uomo anteporre il bene de i cittadini al ben suo proprio, essendo cosa in se stessa migliore e più degna d' esser voluta il ben di molti, che il ben d' un solo; nè si accorgono, che cotesta loro ragione è pur tratta dall' onestà. Levata la quale io vorrei ben sapere, perchè mi debba esser più cara la vita di cento mila uomini, che la mia. Intendano dunque i maestri della società essere, oltre il guadagno, anche qualch' altra cosa prima della società istessa, voglio dire l' onestà; la qual ci inspira, e ci invita ad esser socievoli, nè ci vieta il guadagno, ma ci impone sopra tutto la virtù.

E perchè sono alcuni, che mettono in quistione i principj di questa onestà e vogliono disputarvi sopra inutilmente, e argomentarvi, benchè io abbia ragionato con voi, Signor Conte Carissimo,

mo, su tal proposito altre volte, non credo però di poterne ragionar troppo; e dico, che questi tali volendo argomentar dei principj, mostrano, per ciò solo, di non intendere abbastanza quello, che voglia dire il vocabolo. Perciocchè principio presso i filosofi altro non vuol dire, che una sentenza, la quale tosto che sia proposta all' animo, non può esso dubitarne, per quanto vi si sforzi. Laonde a scoprire i principj non è altro mezzo nè più facile, nè più sicuro che quello di chiamare alla mente varie sentenze, e far prova in noi stessi, se dubitar di tutte possiamo; poichè se n'ha alcuna, di cui sentiamo di non poter dubitare, quella sarà principio; se non ne fosse niuna, non sarebbe principio niuno. Di che si vede, che i principj non per argomentazione nè disputando si scoprono, ma per interior prova, che fa e sente ciascuno in se medesimo. Perchè se tu senti in te stesso di non poter dubitare, eziandio desiderandolo, che il tutto non sia maggiore di qualsivoglia delle sue parti, sarà questo per te un principio, che che ne dicano, e vi argomentino sopra tutti i filosofi; il giudicio de quali non dei tu attendere in cosa, che hai da sentire in te medesimo. E similmente se venendomi all' animo questa sentenza; mal fa colui, che scanna il fratello per torgli un danajo: sentirò in me stesso di non poter dubitarne, sarà quella per me un principio, e sciocco sarebbe, e degno delle risa colui, che volesse mettermi in quistione, se io possa dubitarne o non possa, sentendo io, pure in me stesso di non potere. E quand' anche fossero alcuni, i quali dicessero di dubitarne essi, non per questo comincierei a dubitarne io, non potendo; direi piu presto, che io non intendo le loro parole, o che essi fingono, e di me si prendon gioco, ovvero che sono uomini, non come me, ma d'altra

natu-

natura: che in vero sarian d' altra tutti quelli, che avesser principj diversi da i miei. Egli si par dunque, che de i principj non debba poter' essere controversia appresso quelli, che intendono la forza del nome; essendo che il nome di principio, come innanzi abbiam dichiarato, vuol dire una sentenza, di cui l' uomo sente in se stesso di non poter dubitare. Laonde, quanto a me, perdono il tempo e l' opera in quistioni inutili tutti costoro, che volendo sminuirmi l' autorità de' principj, o sieno quelli della scienza, e del vero, o sieno quelli dell' onestà e della morale, si ingegnano e si sforzano di provarmi, che io non gli ho impressi nell' animo dalla natura; che mi son venuti dall' educazione, e dall' usanza; e che molte nazioni non gli ebbero. Quasi che potessero i principj cessar d' esser principj per questo; e dovesse l' uomo prima di stabilirgli, aver' inteso, onde essi ci vengano, se dalla natura, o dall' usanza; e aver letto le istorie di tutti i popoli, per veder pure, se alcuno mai ne sia stato privo di essi. Le quali ricerche se far si dovessero innanzi di stabilire alcun principio, certo è, che niuno mai se ne stabilirebbe. Ma le sentenze, che mi si presentano all' animo, saranno pure principj, da qualunque parte, e per qualunque modo mi si presentino, purchè io senta in me stesso di non poter dubitarne.

Conosco, onestissimo Signor Conte, di essermi allontanato dal proposto argomento più forse di quello, che io dovea: certamente più di quello, che avea in animo; ma la cosa istessa mi ha trasportato. Ora però tornando là, donde partii, dico, che se la ragione e l' onestà insegnano a gli uomini, e vogliono, che l' uno intenda al ben dell' altro, e tutti osservin le leggi, e stieno in società; chi potrà credere, che li Stoici, i

qua-

quali a null' altro miravano, che all' onestà sola, fosser poi di parere, che dovesse ogni uomo pensar solamente a se stesso, nulla curando il ben de gli altri? E meravigliomi, come abbia voluto l' Autor Franzese imporre ad una setta così illustre una sentenza così inumana. Forse non abbracciaron li Stoici le virtù tutte? delle quali quante n' ha, che per natura loro tendono al ben de gli altri! La giustizia, la liberalità, la mansuetudine, la clemenza, la cortesia sono di questo genere. Qual fu delli Stoici, che non sommamente commendasse l' amor della patria? Chi di loro non lodò l' amicizia?

Nè a provare il contrario può abbastanza valere un verso solo di Epiteto, il qual tradotto dall' Autor Franzese nella sua lingua, viene a dire: Che è a te, se il tuo servo è malvagio, purchè conservi la tua tranquillità? Donde raccoglie l' Autore, che volesse Epiteto distogliere il padrone dal procurare la bontà del servo; ed io più volentieri raccoglierei, che volesse conservargli la tranquillità, onde non si turbasse, quantunque studiando di giovare al servo, non gli venisse ciò fatto. Perchè come egli disse al padrone rispetto al servo, similmente per noi direbbesi al maestro rispetto allo scolare: che è a te, se il discepolo non impara? ed al medico rispetto all' infermo: che è a te, se il malato si muore? Le quali parole non voglion gia dire, nè che il maestro non debba affaticarsi per ammaestrare il discepolo, nè che il medico non debba porre ogni studio per risanare l' infermo; vogliono dire, che avendo eglino fatto, quanto per lor si potea, se la cosa non va bene, debbano starsi di buon' animo senza turbarsene. Oltre che quand' anche Epiteto avesse inteso di dir quello, che l' Autor Franzese intende; volendosi però giudicare

dalla

dalla filosofia delli Stoici, dovea giudicarsene non da ciò, che un qualche Stoico peravventura abbia detto, ma da ciò, che seguendo i suoi principj egli conveniva di dire. I quali principj io certo non intendo, come trar possano a quella opinione, che l' Autor Franzese attribuisce alli Stoici; cioè che l' uomo non debba curar niente il bene de gli altri; essendo quei principj fondati nell' onestà; che a questo stesso ne invita. Vegga dunque il Franzese di non far qualche ingiuria alli Stoici; la quale non so, se soffrissero; benchè protestino di poter soffrire ogni cosa. Che se la loro filosofia intende al bene comune, e chiama gli uomini a società, non per interesse; che è lo stimolo de gli avari e de i vili, ma per virtù, che è la ragione de i valorosi, e de i savj; non è poi da dire, che sia tanto contraria alla Filosofia Cristiana, che far pur quello stesso.

Conchiusione del Ragionamento.

ECcovi, Signor Conte Gregorio Carissimo, il mio ragionamento, che a voi forse parrà troppo lungo, ed io stesso ne ho veramente dubitato nel farlo. Perchè sebbene, parendomi in esso di ragionar con voi, con cui vorrei ragionar sempre, pareami d' esser breve; sapeva però gli inganni, che fa l'amore. Il quale se m' ha ingannato, facendomi parer troppo certo quel tempo, che io, scrivendo, con voi mi tratteneva; spero, che vorrà ingannare anche voi alcun poco, e farvi stimar questo scritto o men lungo, o men cattivo di quel, che è. E perchè amore non così di leggeri suol contentarsi, spero, che egli vi indurrà ancora a voler dirmene il parer vostro, avvisandomi de' miei errori; e farà dimenticarvi, che voi siate stato una volta mio discepolo, o più tosto

tto

ſto ſarà che ricordandovene, vi ricordate altresì quanto poco conto io facessi fin d'allora delle mie opinioni; le quali poi in processo di tempo mi ſon quaſi venute a noja. Tanto meno dovete voi dubitare ora di mutarle, e, letta la preſente ſcrittura, come ſaremo inſieme, dirmene liberamente il giudicio voſtro, e moſtrarmi i luoghi, ne' quali non avrete potuto convenir meco. Io mi rimarrò in queſta villa, finchè l' aria ſeguirà di giovarmi; o più toſto finchè potrò ſoſtenere il deſiderio di rivedervi.

I L F I N E.